„Nu mi-am dorit un asemenea titlu pe vreo carte: *Antropologia, o ştiinţă neocolonială*. Nu puteam să-mi imaginez, cu ani în urmă, când începeau să mă preocupe probleme de folcloristică, de etnologie, de filosofie a culturii, că antropologia, materie strict descriptivă la origine şi restrânsă ca domeniu (cu *antropos* la bază, în rădăcină şi în tulpină), ar fi în stare să detroneze toate ştiinţele umanului, de la paleografie la muzicologie, de la medicină la estetică; să le acapareze teritoriile, în fond bine delimitate şi inconfundabile, pentru a prelua comanda în chip dictatorial, îndreptându-le, la grămadă, într-o direcţie de neînţeles."

Petru Ursache

SERIA ETNO 5

ANTROPOLOGIA, O ŞTIINŢĂ NEOCOLONIALĂ

PETRU URSACHE

PETRU URSACHE

ANTROPOLOGIA, O ŞTIINŢĂ NEOCOLONIALĂ

Petru Ursache

ANTROPOLOGIA, O ŞTIINŢĂ NEOCOLONIALĂ

Pe coperta I: Ștefan Arteni, *Compoziție digitală*
Pe coperta IV: Petru Ursache, fotografie

PETRU URSACHE

ANTROPOLOGIA, O ȘTIINȚĂ NEOCOLONIALĂ

Ediție revăzută de autor

PETRU URSACHE. Etnolog, estetician şi istoric literar. *Professor Emeritus* al Universităţii „Al.I. Cuza", Autor al volumelor: *„Şezătoarea" în contextul folcloristicii* (1972), *Poetică folclorică* (1976), *Prolegomene la o estetică a folclorului* (1980), *Eseuri etnologice* (1986), *Titu Maiorescu. Esteticianul* (1987), *Camera Sambô. Introducere în opera lui Mircea Eliade* (1993), *Etnoestetica* (1998), *Mic tratat de estetică teologică* (1999), *Cazul Mărie. Sau despre frumos în folclor* (2001), *Sadovenizînd, sadovenizînd... Studiu estetic şi stilistic* (2005), *Înamoraţi întru moarte. ErosPoesis la Cezar Ivănescu* (2006), *Antropologia, o ştiinţă neocolonială* (2006), *Etnosofia* (2006), *Camera Sambô. Introducere în opera lui Mircea Eliade*, ediţia a doua, revăzută şi dezvoltată (2008), *Mic tratat de estetică teologică*, ediţia a doua (2009), *Istorie, etnocid, genocid* (2010), *Bucătăria vie. File de antropologie a alimentaţiei* (2011), *Omul din Calidor* (2012), *Mioriţa. Dosarul mitologic al unei capodopere* (2013), *Etnosofia* (2013), *Etnoestetica* (2013), *Etnofrumosul sau Cazul Mărie* (2014), *Moartea formei* (2014). Îngrijitor a peste douăzeci de antologii şi ediţii critice, unele în colaborare cu Magda U. Premiul de Excelenţă al Asociaţiei Scriitorilor Iaşi, Premiul *opera omnia* acordat de Revista „Convorbiri literare".

Cuvânt înainte

Nu mi-am dorit un asemenea titlu pe vreo carte: *Antropologia, o ştiinţă neocolonială*. Nu puteam să-mi imaginez, cu ani în urmă, când începeau să mă preocupe probleme de folcloristică, de etnologie, de filosofie a culturii, că antropologia, materie strict descriptivă la origine şi restrânsă ca domeniu (cu *antropos* la bază, în rădăcină şi în tulpină), ar fi în stare să detroneze toate ştiinţele umanului, de la paleografie la muzicologie, de la medicină la estetică; să le acapareze teritoriile, în fond bine delimitate şi inconfundabile, pentru a prelua comanda în chip dictatorial, îndreptându-le, la grămadă, într-o direcţie de neînţeles.

Nimic de zis, în decursul istoriei ştiinţelor au avut loc mutaţii (uneori, spectaculoase) şi reaşezări în sistemul cercetării, pentru mai multă libertate de mişcare şi de gândire. Cursul ritmat, cu accentuări variabile, s-a impus firesc şi natural, din dorinţa de cunoaştere şi autocunoaştere până la cuprinderea fiinţei umane în totalitate. S-au ivit şi incidente, uneori dramatice, pe parcurs, dar s-au petrecut în virtutea principiilor morale, a respectului pentru adevărul ştiinţific şi a logicii gândirii. De pildă, astronomia s-a văzut îndreptăţită să restaureze fundamental instrumentalul tehnic al vechii astrologii, determinînd eliminarea completă a acesteia; teologia a fost nevoită să cedeze teren în favoarea filosofiei şi a gândirii raţionale, fără a renunţa, însă, la formele „adevărului de credinţă" dobândite în decurs de secole şi de milenii. Elemente ale antropocentrismului, ivite timid încă de pe timpul lui Protagoras, au prins contur pronunţat din secol în secol,

delimitându-se categoric de atotputernicul şi mai vechiul teocentrism. Astăzi, teologia şi filosofia sunt receptate ca două ştiinţe învecinate, cu unele elemente de fond şi de formă care le apropie în intenţii comune ori le separă cu eleganţă.

Se cunosc dese cazuri când ştiinţe preţioase au trecut prin grave crize de realizare, s-au lăsat tutelate ori şi-au pierdut complet identitatea. Dar nu s-a întâmplat vreodată, în timpuri normale, ca ideile benefice să nu fie conştiincios tezaurizate, ca simplă mărturie ori pentru valorificarea lor în folosul umanităţii. Puteau sta alături, fără intenţii de dezbinare, de anulare, de politizare din partea vreunui centru de comandă, şi formula „homo religiosus", şi „homo aestheticus", şi „homo economicus", şi „homo politicus". Ele erau unanim recunoscute şi percepute ca fiinţînd în chip convergent, fără restricţii, semne emblematice ale unor grupuri de ştiinţe îndreptăţite să formuleze adevăruri fundamentale pentru constituirea schiţei complete a comportamentului uman. Nu am auzit de vreo răzmeriţă printre clerici, ca să înscriu doar un exemplu, că „homo economicus" ar fi defectuos gândit şi în dezacord cu învăţătura Bisericii. Din contra, ideea a fost, după câte se ştie, general acceptată, întrucât arată, subliniază chiar, o anumită competenţă a omului ca fiinţă mundană şi creaturată; în vreme ce „adevărul de credinţă" reprezintă o instanţă de control în vederea verificării competenţei omului ca fiinţă posibil „înduhovnicită". Iată că religiosul şi economicul pot sta împreună în om, iar abaterile întăresc regula. Astăzi, politicul infiltrat în antropologie le dezbină total. Se încarcă de glorie numai cel care numără banii, „fără moral şi fără prinţip"; peisajul urban este dominat de sedii de bănci şi de instituţii care produc bani; spaţiile ideale în imaginarul elitelor politice şi al fabricanţilor de opinie din subordine sunt pieţele financiare. Instituţiile cele mai echilibrate, mai neutre şi demne de respect au slobozit şi ele porţile. Rectorii se întrec zgomotos în făurirea

de programe care să ajute la creşterea zestrei valutare, nu să se asigure de minţi luminate şi de competenţe profesionale, capabile să redirecţioneze destinele generaţiilor tinere.

Este de înţeles, prin urmare, de ce *antropologia*, revenită în forţă după Al Doilea Război şi îndeosebi după „căderea" Cortinei de Fier, nesocoteşte bunele tradiţii intens instituţionalizate, rescriindu-le la comandă; intervine selectiv în stabilirea obiectului propriu de studiu, adică are în vedere popoarele din colonii, sărace (economic) şi nealiniate (politic), supunîndu-le unui intens şi deformant proces de *aculturaţie*; aşadar, dă prioritate economicului şi politicului în scopul promovării dorite de la pupitrul de comandă; pune sub semnul tăcerii, îndoielii şi negaţiei, după caz, direcţii şi şcoli anterioare, cu precădere de etnologie (inclusiv folcloristica şi etnografia), filosofia culturii, istoria, morala, religia, indiferent dacă este vorba de realităţi mai vechi ori mai noi, estice sau vestice. Se inventează cu rapiditate noţiuni şi concepte în opoziţie unele cu altele, cu intenţii eliminatorii; se lansează zilnic teorii şi teze cu scopuri ocultante. Totul dă impresia că antropologia a luat fiinţă abia ieri, fără semn pregătitor, concret şi istoriabil. Însă conceptele şi tezele, domeniile şi grupurile de ştiinţe sunt mereu refabricate şi puse în circulaţie prin manuale bine mediatizate, după cerinţele societăţii moderne de consum. Diversitatea de opinii determinată de existenţa grupurilor umane, naturale şi compacte, circulaţia vie a ideilor, respectul pentru adevăr şi pentru om au rămas de domeniul legendei, fără şansă de revenire în timpurile noastre hipertehnicizate şi tendenţios mediatizate; ca să se releve, indubitabil, domeniul antropologiei în noua zodie a ordinii mondiale.

Când mă gândesc la toate astea şi numaidecât cu tristeţe la firea păguboasă a românilor, circară şi mimetică în perioade de „tranziţie" (a se citi: *colonizare* forţată, în sinonimie cu *colectivizare* forţată), încerc să-mi impun să nu recidivez; adică

să nu fiu nevoit să revin cu o carte pe aceeaşi temă. Aş avea din nou prilejul să constat că titlul formulat aici: *Antropologia, o ştiinţă neocolonială*, pe care îl detest atâta, nu acoperă adevărata realitate, fiind *prea blînd*. Mă tem că, la a doua ediţie, va trebui „rescris" în acord cu gravitatea faptelor, tolerate de noi cu regretabilă inconştienţă.

Cât despre textele incluse în volumul de faţă, cititorul a mai avut prilejul să le cunoască din rubrica mea din „Convorbiri literare", intitulată *Cartea de etnologie*. Acolo am comentat, în segmentul de timp 2000-2006, lucrările de specialitate, predilect româneşti, cu intenţia de a urmări modul cum este receptată disciplina la noi sub presiunea ultimilor ani de căutare de identitate. A fost şi un mod de a pune la punct o parte din bibliografia necesară cursului meu de *Antropologie* (I), pe care l-am ţinut la Facultatea de Litere a Universităţii „Al.I. Cuza". N-a fost să fie aşa, pentru că am depins de planurile fluctuante, nesigure şi eliminatorii ale „universitarilor" şi „ministeriabililor" noştri, în ton cu „tranziţia". Aşa că nu a putut fi valorizată decât seria de cronici din „Convorbiri literare". Cititorul îşi poate da seama de ce materia volumului de faţă a fost organizată pe capitole de curs universitar. Din păcate, unele secvenţe n-au fost suficient acoperite; la *discipline* (Etnojuridica, Etnomuzicologia, Medicina populară, Ştiinţa alimentaţiei), *concepte* (Familie, Rudenie, Neam, Rasă), *tehnici ale extazului şi ocultaţiei* (magie, exorcism, sacru, profan) voi reveni.

Nu înainte de a aduce mulţumirile de cuviinţă lui Cassian Maria Spiridon, care a dat adăpost rubricii mele, lăsând-o să curgă firesc şi liber. Şi de a-i asigura, de la distanţa textului scris, pe foştii mei studenţi că mai am încă nostalgia – ei, da, sunt nostalgic! – întîlnirilor noastre la cursurile de vineri după amiază din „Sala Dima".

I
SURSE, INSTRUMENTE DE LUCRU

Dicționare

După primele două volume ale *Dicţionarului etnologilor români*, se părea că Iordan Datcu a pus punct unei activităţi lexicografice căreia îi consacrase trei decenii de muncă asiduă şi de maximă competenţă. Iată că, la un interval de timp foarte scurt, se adaugă în chip imprevizibil un al treilea volum, publicat, ca şi primele două, la „Saeculum I.O.”. Aflăm din *Cuvânt înainte* că autorul a primit îndemnuri în această privinţă fie de la recenzenţii primelor două volume (lista este impresionant de lungă), fie de la cititori şi specialişti în materie care au comunicat sugestii, formule de completare, de restructurare, multe dintre ele greu de asamblat într-un spaţiu tipografic restrâns. Reţinem fraza de început, cu care suntem întru totul de acord, deoarece arată dezideratele ferme şi generoase ale lui Iordan Datcu: „Ceea ce ţinem să reamintim, la al treilea tom şi ultimul al lexiconului nostru, este că dicţionarele sunt instrumente de informare şi că ele trebuie să fie apreciate, în primul rând, în funcţie de cantitatea şi calitatea informaţiei pe care o propun. Acesta a şi fost ţelul lucrării noastre, să pună la dispoziţie, specialistului şi tineretului studios, o lucrare foarte documentată, care să fie o oglindă a cercetărilor de etnologie românească, de la începutul lor, pe care l-a făcut în mod strălucit Dimitrie Cantemir cu *Descrierea Moldovei* (scrisă în limba latină în anul 1716) până la ultimul val de etnologi”. Ideea lucrului bine făcut şi până la capătul capătului l-a stăpânit permanent pe Iordan Datcu, de la ediţii şi prefeţe la studii de

instituţii culturale (*Sub semnul Minervei*), de la dicţionare la epică folclorică.

Volumul al III-lea este o binevenită completare la întâiele. Iordan Datcu a avut în vedere două categorii de autori. Prima îi cuprinde pe cercetătorii care au scăpat atenţiei în volumele I şi II. Unii aparţin generaţiilor mai vechi: Dimitrie Gusti, Tiberiu Crudu, Nicolae Dunăre, Paul Petrescu, Ion Vlăduţiu. Întărită apare şi prezenţa „noului val" prin: Antoaneta Olteanu, Maria Bâtcă, Otilia Hedeşan, Mihai Fifor, Cornel Bălosu, Nicolae Panea, Loretta Handrabura. Este corectată şi lista basarabenilor cu: Eugen Bâzgu, Vasile Chiseliţă, Tudor Colac, Nicolae Demcenco, Tamara Macovei, Pan Halippa, Paul Mihail, Elena Postolachi, Sofransky Zina, Valentin Zelenciuc. Sunt de reţinut nume de străini care au desfăşurat cercetări pe terenul culturii noastre tradiţionale: Donald Dunham şi Kligman Gail.

Întrucât etnologia este o ştiinţă interdisciplinară, cu preocupări mai apropiate ori mai îndepărtate de domeniul propriu, lexicograful are de întâmpinat serioase dificultăţi în stabilirea listei cercetătorilor. Aşa se explică omiterea accidentală, din primele două volume, a unora dintre cei ce urmează: Stelian Dumistrăcel, Nicolae Saramandu, Zamfira Mihail, Emilia Pavel, Steluţa Pârâu, George Brăescu ş.a. Am rezerve în legătură cu introducerea următorilor: I.D. Sârbu, I.D. Ştefănescu, Alexandru Gregorian, Ion Zamfirescu.

A doua categorie de completări vizează instituţii şi publicaţii de profil. Mai precis, cum apare şi pe pagina de titlu: *publicaţii periodice, instituţii, mari colecţii, bibliografii*. Pe lângă bibliografia indicată, adesea selectiv, la fiecare autor în parte, cititorul ia cunoştinţă de alta suplimentară, bogată şi utilă. Într-adevăr, în cele trei volume de dicţionar este cuprinsă întreaga etnologie românească, în toată complexitatea ei, de la Cantemir la cea mai nouă generaţie de cercetători.

TRATATE

Tratate universitare

După volumul *Folclor literar românesc* publicat împreună cu Mihai Pop (Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1976), Pavel Ruxăndoiu revine, pe cont propriu, cu o nouă variantă mult mai dezvoltată şi cu importante retuşuri, *Folclorul literar în contextul culturii populare româneşti* (Editura Grai şi Suflet – Cultura Naţională, Bucureşti, 2001), carte editată „cu sprijinul financiar al Ministerului Culturii". Prima versiune s-a oprit, în titlu, la formularea *Folclor literar*, ceea ce vrea să marcheze valorizarea, cu precădere, a expresiei poetice în formă verbalizată din cuprinsul oralităţii. Intenţia mi se pare firească, de vreme ce autorii se adresau studenţilor de la facultăţile de litere. Pavel Ruxăndoiu s-a văzut nevoit să adauge în noua versiune: „în contextul culturii populare româneşti". Rezultă că folclorul literar, în forma lui desincretizată, adică separat de muzică, reprezintă un aspect al culturii, cum afirmase mai înainte şi Mihai Pop într-unul din articolele sale. De aceea, formele poetice, scenariile ceremoniilor, aspectele ludice ale obiceiurilor trebuie urmărite „în context", în cadre specifice, naturale şi în manifestări spontane, potrivit principiului lui *aici – acum*. Dislocarea textului din context nu este recomandabilă, pentru că duce la deformare şi la eşec. Cultura populară dispune de mecanisme interne de funcţionare, şi-a construit ansambluri subsecvenţiale şi spaţii specifice de afirmare, şi-a fixat coduri de protocol şi de limbaj, prin care îşi asigură propria-i identitate.

Un alt reper director spre care Pavel Ruxăndoiu îşi îndreaptă adesea privirea în cursul discuţiilor îl constituie Ovid Densusianu, cel din *Folclorul. Cum trebuie înţeles*, citat începând cu prima pagină. Acolo se face apel la filologie, recunoscându-se înclinaţiile asociative, „de atingere" între discipline dar, mai mult decât atât, Densusianu pretinde folcloristicii să arate „cum simte şi cum gândeşte" omul de la ţară, în relaţiile imediate şi de zi cu zi cu semenii şi în limbaj propriu. Se deduce că folclorul apare condiţionat de sursa lui originară, naturală şi de manifestarea lui vie. Aspectul literar este un derivat direct din cultură, o variantă a graiului. Tocmai de aceea micromonografiile regionale elaborate de şcoala Densusianu cuprindeau numeroase „probe de grai", adică liste de termeni dialectali selectaţi din vorbirea curentă ori din textele formalizate. Prin liste se dădeau exemple „de atingere" între Filologie şi Folcloristică.

În sfârşit, al treilea reper orientativ al tratatului este asigurat de bibliografia străină de specialitate, care a îndreptat spre orizonturile modernităţii cercetarea folcloristică şi etnologică. Este vorba mai întâi de V.I. Propp şi de Claude Lévi-Strauss. Ei au teoretizat principiile constituirii textului ca formă (primul), ca structură (al doilea) şi conceptul de funcţie dinamică, distribuitoare de „pachete" de relaţii de asemănare şi de opoziţii binare. *Antropologia structurală* are ca obiect cultura prealfabetă, de la obiecte casnice la reprezentări mitice, organizată în tipare şi modele universale, mereu actualizate prin uzaj. Cu alte cuvinte, fenomenele poetice sunt îmbibate de cultură arhaică (îngheţată în spaţiul îndătinat) şi nimic nu le scoate de acolo. Conceptul de „gândire sălbatică" defineşte un spaţiu cultural bine individualizat, complex şi ajuns la maturitate deplină, însă valorile constituite se raportează numai la interior, fără nici o legătură cu alt tip de cultură, de pildă cu creaţia cultă. În lucrarea *Le regard éloigné*, Lévi-Strauss pledează pentru distanţa de neatins între cultura sălbatică şi cea savantă.

În această deschidere se situează tratatul în discuţie şi tot în acest spirit se conduce şcoala folcloristică de la Bucureşti. Ea se ilustrează prin cărţi de valoare semnate de nume deja consacrate şi care constituie, în cele mai multe cazuri, modele ale cercetării. Impulsul benefic l-a dat Mihai Pop, îndeosebi în direcţie formalisto-structuralistă, iar colaboratorii au venit cu ajustări sau cu completări necesare, cerute de evoluţia ştiinţei. *Folclorul literar în contextul culturii populare româneşti* este rodul unei îndelungate experienţe de catedră: se poate spune că reprezintă încununarea unei vieţi întregi de muncă şi de intensă meditaţie. Cititorul are la îndemână toată problematica de la A la Z, pentru informarea corectă şi de înalt nivel, fie că-l preocupă aspectele literare ori etnografice, culturale, sociologice. Se află în dialog, prin urmare, o arie destul de întinsă de discipline din sfera antropologiei culturale, după cum se găsesc secvenţe de istorie a folcloristicii, pentru a se consemna tradiţia şi liniile de conduită ale cercetării, probleme de metodologie, de clasificare a categoriilor folclorice, de decriptare a elementelor de limbaj, precum şi modele de analiză, de pildă la *Mioriţa*, la *Meşterul Manole* sau la diverse texte ritualice. Discursul demarează încet dar sigur, temeinic şi de multe ori cu accente polemice, autorul având grijă ca disciplina să se menţină în albia proprie, să nu se strecoare nechemaţi în analiza textului, să nu se producă denaturări şi abateri de la mersul „firesc" al lucrurilor.

Întrucât folclorul literar se află într-un angrenaj strâns, se dau multe explicaţii în legătură cu suportul cultural brut şi formele diferenţiate de limbaj, care nu sunt altceva decât ilustrări meşteşugite, specializate sau cealaltă faţă a aceleiaşi culturi. Se propun mai multe variante pentru conceptul de *cultură* sau de *folclor*, pentru ca, pe măsură ce discuţia se adânceşte, cititorul să poată apela la forma convenabilă, în funcţie de strategia culturii. Cu alte cuvinte, problema lui *cum* constituie o permanentă preocupare, deci aspectul metodologic al înţelegerii fenome-

nelor: cum trebuie procedat într-o împrejurare sau alta, într-o situaţie majoră ori în alta de mai mică însemnătate. Iată un exemplu de „situaţie majoră”: Pavel Ruxăndoiu se întreabă, cu gravitate îndreptăţită, în ce măsură folclorul literar poate fi abordat în chip sincretic, îndeosebi acolo unde expresia literară se îngemănează cu forma muzicală. Este la mijloc vechea dispută dintre muzicologi şi literaţi, unii acuzându-i pe ceilalţi de abordarea fragmentară a textului. Autorul găseşte o ingenioasă soluţie de compromis, reformulînd sincretismul pe tărîmul strict al literarului, ca parte componentă dintr-un ansamblu familial. Pe mine personal nu mă convinge această operaţie sofisticată, pentru că nu salvează de riscul cercetării segmentare. Şi apoi evoluţia culturii orale a dus deja la desincretizarea formelor de expresie. Cine le mai poate reconstitui cum au fost? Studenţii nu se duc până-n Ţara Oaşului să asculte un colind pentru pregătirea seminarului de a doua zi. Mai aproape este biblioteca. Pot fi surprinse şi excese de metodă în anumite locuri. Spre exemplu, aplicând cu prea mult zel teoria structuralistă a relaţiilor binare, se dă o interpretare forţată simbolurilor spaţiale: sus/jos, munte/ câmpie: păstorul mioritic ar avea oroare de câmpie şi o percepe negativ, de aceea îşi imaginează salvarea sus, peste plai. Problema se pune în cu totul alţi termeni. O fantezistă ipoteză (autorul spune adesea „ipotezăm”) privind naşterea categoriilor folclorice duce la părerea că lirica de dragoste ar proveni din colinde şi s-ar fi constituit „între epoca de destrămare a feudalismului şi zilele noastre”. Până atunci n-o fi fost cântat amorul în Carpaţi? Vorba lui Iorga: cuvântul *găină* e latin, *cocoş* e slav, aşa că s-au aşteptat unul pe altul, pentru că romanii n-au adus şi perechea, iar dacii n-au avut găini în posesie. Urmarea: doina, specie centrală a folclorului românesc, apare mult diminuată; în comparaţie cu cântecul de leagăn, aproape că nici nu există.

Poate sunt chestiuni de amănunt. Dar există şi altele, dintre care semnalez doar una. Oarecum, mă priveşte personal: i se acordă prea mare credit lui Ovid Densusianu. Teza lui (de inspiraţie etnopsihologică) şi anume: cum simte şi gândeşte omul de la ţară (şi Balzac îşi punea întrebarea în mod asemănător, cu un secol în urmă) era de actualitate cel mult în momentul când s-a făcut cunoscută la noi. Astăzi se impune reformularea ei, la alt nivel al cercetării. Dacă ţăranul a *simţit* şi a *gândit* (problema mi se pare suspectă, întrucât aminteşte de campaniile apusenilor din timpul Renaşterii, clasicismului şi, de mai încoace, împotriva vagabonzilor, cerşetorilor, smintiţilor, a tuturor marginalizaţilor, pe motiv că aceştia n-ar fi oameni; cf. Michel Foucault, *Istoria nebuniei*), aici trebuie să dea răspuns antropologia şi psihiatria. Pentru lectorul contemporan este mult mai important să ştie dacă ţăranul din satul tradiţional a fost capabil să elaboreze valori în adevăratul sens al cuvântului, să creeze capodopere artistice. Nu are relevanţă faptul că piatra cioplită reprezintă o valoare în raport cu piatra necioplită, cum vrea să ne convingă Pavel Ruxăndoiu; sau că bundiţa mătuşii are floricele roşii, iar a moşului, verzi. Asemenea constatări sunt permise lui Marcel Mauss, lui Fr. Boas, autori care (în *Manualul de etnografie* şi, respectiv, în *Primitive Art*) reduc esteticul la frumosul obiectual pentru a se referi la inventarul casnic, extrem de sărăcăcios, al unor aborigeni. Alta este situaţia la noi şi nu trebuie să copiem mecanic păreri, îndreptăţite doar pe terenul unor culturi având cu totul altă configuraţie.

Hotărât lucru: *Folclorul literar în contextul culturii populare româneşti* este un tratat de severă ţinută universitară, elaborat cu maximă răspundere şi competenţă. Probabil că vom aştepta multă vreme până vom dobândi altul de aceeaşi valoare. Dar el se limitează în mod voit la nivel etnografic şi analitic, deci se opreşte la jumătatea drumului. Discuţia trebuie transferată în mod necesar altei instanţe, aşa cum problemele de teorie literară

(metaforă, compoziţie etc.) sunt regândite în sfera frumosului. Autorul pomeneşte în diverse locuri despre *statutul estetic*, *predominanţele esteticului, destinul estetic*, doar la modul declarativ. Folcloriştii au impresia că pot da răspuns la toate problemele culturii populare. Se înşală. Disciplina pe care o slujesc ei nu dispune de toate instrumentele tehnice şi conceptuale pentru o abordare exhaustivă. Aşa cum folclorul literar este o parte a culturii populare, şi aceasta din urmă se integrează într-o unitate culturală mai mare şi totalizantă, aceea a omenirii întregi. Tocmai de aceea, în epoca modernă, nici un domeniu nu rămâne indiferent faţă de rezultatele teoretice ale domeniului învecinat. Vor nu vor folcloriştii, dar o parte a muncii lor trece în sarcina esteticienilor de profesie.

Semne bune anul are?

Majoritatea cercetătorilor români din domeniul ştiinţelor socio-umane încă oscilează între *etnologie* şi *antropologie*, când este vorba să-şi recunoască specialitatea, după ce abia s-au desprins de *folcloristică*, trimisă la magazia cu vechituri. Nu este vorba de o schimbare fundamentală la faţă, cum s-ar părea privind lucrurile de la distanţă, ci de revizuirea unor strategii, de reînnoirea unor teme, de reformulări terminologice, de schimbări de accent teoretic. Asistăm la un proces benefic de întinerire chiar dacă, deocamdată, moda, mimetismul, forţarea dioptriilor dau tîrcoale. Se întâmplă ca un fenomen socio-cultural din mahalaua Ţicău, să spunem, să fie drastic infirmat, pentru că face notă discordantă cu altul, din nu ştiu ce zonă hiperindustrializată din Chicago; oamenii sunt revoltător de paşnici pe la porţi patriarhale şi discută cu îngrijorare despre noul preţ al pîinii, în loc să străbată în viteză oraşul, fiecare cu Toyota personală ori să discute cu uitare de sine despre ultimul topsex feminin al Braziliei.

Totuşi, „semne bune anul are". Unul vine de la Cluj-Napoca, o dată cu volumul *Antropologia culturală*, semnat de Achim Mihu şi publicat de Editura Dacia. Lucrarea a fost prezentă şi la unul dintre standurile tîrgului anual de carte, care a avut loc la Iaşi, în primăvară. *Antropologia culturală* are înfăţişarea unui tratat universitar, prin urmare se adresează unui public oarecum restrâns şi informat. Se pare că autorul optează pentru direcţia antropologică de tip american, ceea ce rezultă din sursele citate cu predilecţie, totdeauna bine selectate şi de maxim interes ştiinţific, dar mai ales din faptul că problemele culturii sunt

urmărite în numele antropologiei, pornindu-se direct de la originile lor biologice. Un adept al direcţiei franceze ar fi apelat la termenul *etnologie* acolo unde Achim Mihu defineşte fenomenele socio-culturale prin *antropologie culturală*.

Autorul nu agreează stilul polemic, obişnuit când iniţiezi o discuţie de interes general. El înfăţişează problemele sobru, neutru, cu argumentaţie strictă. Mai mult decât atât, are grijă să propună, unde e cazul, mai multe variante ale uneia şi aceleiaşi probleme, de pildă definiţia culturii sau diversele accepţiuni ale determinismului în apariţia formelor de comunicare. Riscul pe care şi-l asumă ar fi setul de teme şi dozarea lor în spaţiul unei discipline circumscrise prin tradiţie, cu prea mare lejeritate, în sistemul ştiinţelor. O simplă indicaţie de natură etimologică (gr. antropos+logos=antropologie), cu diferite accepţiuni semantice dobândite în timpurile moderne, jalonează de la distanţă cuprinsurile posibile ale disciplinei, înţeleasă ca o sumă de preocupări specializate. Direcţiile principale sunt trasate. Cititorul interesat de informaţii suplimentare poate apela la alte surse. Este suficientă o trimitere bine plasată la Herodot, pentru a se recunoaşte că antropologia, asemenea multor discipline, este veche de când lumea şi nouă de când abia ne-am născut. Nu există epocă mai distinctă din istoria omenirii care să nu fi formulat, mai învăluit ori mai clar, propria ideologie despre om şi despre umanitate, consemnată fie şi fragmentar în opere teologice, sisteme filosofice, educaţionale, creaţii poetice, memorialistică.

Adesea, în studiile consacrate fenomenelor socio-umane şi aflate sub antetul antropologiei, se observă în ultima vreme următorul fapt curios: dat fiind că antropologia subsumează un mare număr de discipline, unele dintre ele cu tendinţe de autonomizare (antropologia religioasă, antropologia fizică, sociologia, etnologia), prea adesea cercetătorul se vede nevoit (îndreptăţit de altfel) să opereze necesare distincţii. Datorită

interferenţelor şi chiar suprapunerilor în planul obiectului, se întâmplă să ni se vorbească despre sociologie în termenii etnologiei şi invers, ori să se dea o definiţie cu posibilităţi de aplicaţie nepermis de multe. Cine este mai conservator şi mai puţin perspicace se întoarce la bătrâna folcloristică. Achim Mihu evită cu eleganţă asemenea situaţii critice, deşi aduce în discuţie aspecte dintre cele mai litigioase, care dau consistenţă întregii cercetări. Sunt de remarcat prudenţa şi exactitatea cu care construieşte fiecare demonstraţie, ordonarea „precondiţiilor", cum le numeşte, pentru a se ajunge la o definiţie clară şi precisă. Capitolele de greutate ale cărţii sunt, probabil, cele intitulate *Cultura. Concept şi problematică* şi *Zestrea biologică a omului*. Pe baza lor se construiesc şi altele, de interes evident şi de noutate (*Rasă şi etnie, Grupul minoritar*), marcând, totodată, pasul necesar de la antropologie fizică la antropologie generală (etnologie).

Apelurile la contribuţiile româneşti în domeniu sunt şi ele precis şi la obiect punctate. Şi nu decorativ, cu mândrie închipuită, ci pentru că ele, într-adevăr, au existat şi există şi s-au produs, adesea, paralel cu cercetarea europeană. Este vorba despre S.Fl. Marian, Elena Sevastos, Tudor Pamfile, care s-au ocupat de riturile de trecere (naştere, nuntă, momente calendaristice), paralel cu Émile Durkheim şi Van Gennep. E drept, autorii români n-au pus în circulaţie un limbaj sociologic specializat, asemenea colegilor apuseni, dar cercetările au urmat acelaşi curs în planul sistematicii, fiind recuperabile, astăzi, îndeosebi în direcţie etnologică. Putem afirma că studiul familiei, limitat la celula primitivă, cum se obişnuieşte încă în vest: poligamie, poliandrie, tabu-uri şi interdicte etc., este lacunar, privit în plan general, fără cunoaşterea practicilor pe teren românesc, mult diferenţiate şi evoluate în raport cu ce se află la dispoziţia cercetătorilor din alte ţări. În aceeaşi ordine de idei, a contribuţiilor româneşti, Achim Mihu face loc în repetate rânduri numelui lui D. Gusti, conducătorul „şcoalei sociologice de la Bucureşti", care a experimentat cu multe decenii

în urmă tipul metodologic al „participației" cercetătorului de teren, ca o precondiție a demersurilor teoretice ulterioare. Este un motiv de meditație pentru tinerii antropologi care privesc prea cu jind în ograda vecinului și uită că, de multe ori, comoara rîvnită se află la ei acasă.

Uneori, textul reține amănunte semnificative, care pot trece neobservate sau sunt lăsate pe seama lectorului, să le dea înțeles cum crede de cuviință. În plan secund, se bănuiește, totuși, intenția critică a autorului. Ni se relatează, spre exemplu, despre o lucrare a lui Geoffrey Gorer (*Themes in Japanese Culture*) consacrată comportamentului arțăgos al japonezilor, cauzat de anumite interdicte individuale, în familie, dar care s-a dovedit eronată pentru că cercetarea a pornit de la premise greșite. Dacă așa stau lucrurile, își permite lectorul să ducă mai departe gândul, înseamnă că și alte studii asupra populațiilor din rezervații și în regim de război ori colonial, semnate de personalități importante începând de la Morgan încoace, pot fi puse sub semnul întrebării. Să fie știința „un cimitir de erori", cum afirmă Popper? În curând se va arăta că și *Eseu despre dar*, cartea celebră, clasică, unică și de referință a lui Marcel Mauss, ajunge la rezultate amendabile pentru că se limitează la societatea primitivă. În realitate, și astăzi conducătorii de state își fac daruri (cadouri), la întrecere și cu intenții „prietenești", ca-n vremuri sălbatice. A se vedea, pe de o parte, așa-zisul „muzeu Ceaușescu", dacă se mai păstrează; pe de alta, lista cu daruri primite de regina Angliei de la fostul dictator al României. Dacă suverana britanică n-ar fi respins darurile (la căderea regimului ceaușist), ca logodnica mofturoasă, științele socio-umane n-ar fi fost păgubite de o informație utilă. Conceptul de *dar* trebuie, prin urmare, revizuit, obligație ce va reveni antropologiei de mâine.

Și tot așa: o statistică anunță că afganii dețin o poziție privilegiată în topul celor mai buni agenți comerciali din lume. Aflăm aceasta în contextul în care Samuel Huntington publica în

revista „Foreign Affaires” din 1993 un fel de program asupra destinului planetei. Autorul, profesor de politică internațională la Harvard, cel mai mare centru politologic la ora actuală, o altă „universitate Lomonosov”, prevedea că în viitor războaiele vor avea cauze culturale. El se referea la zone de cultură şi civilizație care au la bază sisteme religioase *diferite* de lumea occidentală: confucianismul, islamul, ortodoxia, şintoismul etc.

Întrebarea este în ce măsură războaiele proiectate sunt de natură culturală, religioasă sau economică. Să fi devenit cultura, tocmai cultura, nu ambițiile politice şi sferele de dominare economică, purtătoare de război? Posibil, doar ne aflăm în marea epocă a manevrelor spectaculoase de opinie. Dacă este să reiau cuvintele din titlul acestui text, planeta nu pare să se afle sub „semne bune”.

Dispare/ nu dispare...

O voce aproape singulară, tenace şi curajoasă se aude întru apărarea ideii privind tinereţea fără bătrâneţe a folclorului. Ea aparţine lui Constantin Eretescu şi ideea ne este spusă şi respusă în cartea acestuia, *Folclorul literar al românilor* (Editura Compania, Bucureşti, 2004). Subtitlul este formulat fără ezitare: *O privire contemporană*. Ar trebui să înţelegem că autorul nu actualizează o idee mai veche, nu repetă ce se prea ştie. El ne îndeamnă să credem că are în vedere o realitate vie şi în victorioasă desfăşurare, pe care o descrie sistematic în capitolele cărţii, după datele de teren, mai vechi sau mai noi. Nu e o chestiune de opţiune formală, după schema da/ nu, dispare/ nu dispare, ci o constatare documentată în termeni ştiinţifici. Rămâne de văzut cât de rezistentă este demonstraţia.

Şi dacă am început cu începutul, iată formularea primului capitol, destinat să îndeplinească rolul de „introducere": *Câteva clarificări şi reaşezări, multe repere şi căi deschise*. Toate, spre bucuria cititorului care se aşteaptă la o carte generoasă şi promiţătoare: „clarificări", „reaşezări", precum şi „multe repere şi căi deschise". Acestea fiind consemnate, autorul se vede îndreptăţit să scrie cu încredere de sine: „Cartea de faţă se adresează în egală măsură specialiştilor/ viitorilor specialişti şi nespecialiştilor atraşi de cultura populară. Ea reprezintă un prag – nu apare dintr-un vid – şi deschide posibile căi de urmat; pe de altă parte, dezvăluie traseul studierii literaturii populare româneşti până în prezent, iar pe de altă parte, formulează întrebări, conturează orientările şi, pe cât posibil, priorităţile cercetărilor ce vor veni. Căci folclorul nu face excepţie de la

regulă: oricât de pasionante ar fi ariile deja cunoscute, tot mai incitante sunt cele necunoscute". În această perioadă de neîncredere, dar mai ales de persiflare inconştientă a valorilor tradiţiei orale, demersul care ni se propune, de regândire şi de lărgire a domeniilor de cercetare în discuţie, este încurajator şi de bun augur. Mai citim în „prefaţă" şi tot pe prima pagină: „Există, de altfel, o sumă de idei vagi şi prejudecăţi precise despre folclor. Ba că ar fi un fenomen pe cale de dispariţie, dacă nu chiar mort – eroare, este viu şi productiv, dacă ar fi să ne ghidăm numai după producţia de bancuri sau legende urbane; ba că studioşii i-ar fi acordat atenţie dintotdeauna – din nou, greşit, vârsta obiectului de studiu abia dacă a sărit de două secole, iar la noi şi mai puţin etc. Desigur, folcloriştii, cei mai interesaţi de antropologia culturală, sociologii şi alţi iniţiaţi cunosc starea de fapt a domeniului. Şi mai ştiu că producţiile folclorice continuă să trezească un mare interes, inclusiv în rândurile publicului larg". În baza acestor date teoretice suntem invitaţi să privim volumul lui Constantin Eretescu.

Dar să vedem „ce ne-or da – cum se spune –,tîrgul şi norocul". Hotărât lucru, Constantin Eretescu are perfectă dreptate în toate afirmaţiile sale. Cu o mică/ mare corecţie: depinde ce credit şi ce pondere acordăm lucrurilor, dat fiind că ştiinţele „urcă" şi „coboară" în funcţie de oportunitatea obiectului propriu de studiu. Spre exemplu, povestea cu vârsta ştiinţelor umaniste în epoca modernă trebuie luată cu binişorul. Să nu ne lăsăm amăgiţi de „bancuri", fie ele şi „urbane". Dacă folcloristica numără deja peste două secole, înseamnă că a îmbătrânit bine, că suportul ei material a suferit transformări substanţiale, că sarcinile cercetării cunosc de multă vreme alte centre de atracţie, către socio-psihologie, către etno-antropologie şi filosofia culturii, că descriptivismul nu mai are căutare decât în cazuri speciale, serios motivate. Pe de altă parte, viaţa ştiinţei nu a avut niciodată nevoie de co-

participarea „publicului larg”. Acesta a rămas şi va rămâne, cât va fi lumea lume, simplu spectator şi masă de manevră. Minoritatea elitistă a cercetărilor este aceea care decide şi se impune în faţa majorităţii. Ca şi arta, ştiinţa se naşte în „turnul de fildeş” şi acţionează de acolo; altfel decade, ideile se deformează, pornesc pe căi greşite. „Marele public” nu-şi cunoaşte „interesul” fără o prevenire bine intenţionată. El trebuie educat pentru receptarea ideilor alese. Când din rândurile publicului se recrutează specialişti în vederea difuzării formelor culturii, aceştia trebuie să-şi însuşească materia cu rigoare şi să-şi facă meseria. Dacă lucrurile nu sunt înţelese, în spiritul lor, nu înseamnă că trebuie minimalizate, persiflate, răstălmăcite, cum se întâmplă la noi cu marile capodopere ale culturii orale, *Miorița, Meşterul Manole* etc. Oricum, distanţa dintre creator şi beneficiar se păstrează în limite variabile, iar rolurile nu pot fi inversate, nici măcar în cadrele stricte ale oralităţii. Poetul popular nu se confundă cu marele public.

Am putea să ne oprim aici. Dar autorul ne mai atrage atenţia că, până la un punct, cercetarea sa „reprezintă un prag”. Vizat direct este beneficiarul, adică cititorul aparţinînd „marelui public”, doritor de informaţie corectă şi „la zi”, pe toate planurile asumate de folcloristică. Totodată, specialistului i se permite să distingă aspectele noi, reaşezările, contribuţiile, deschiderile. *Cuprinsul* volumului este grăitor în această privinţă. El se organizează în trei secţiuni principale, cu multe capitole subsumate, după schema unui curs obişnuit, în aşa fel încât cititorul, mai mult sau mai puţin avizat, să facă raportări la lucrările similare datate anterior. Aşadar: *Folclorul obiceiurilor, Folclorul tradiţional, Folclorul oraşului*. Prima secţiune se subîmparte şi ea în trei grupuri mari. Mai întâi, *Obiceiurile calendaristice*, în interiorul cărora se disting două ramuri: *Obiceiuri cu dată fixă* (Colindele, Pluguşorul, Sorcova, Vasilca,

Drăgaica) şi *Obiceiuri fără dată fixă* (Paparuda, Caloianul, Cununa). În al doilea rând, *Folclorul obiceiurilor* subsumează în continuare *Obiceiurile din ciclul vieţii* (Naşterea, Căsătoria, Botezul) şi, în sfârşit, *Descântecele* (Descântecul de boală, Descântecul de dragoste). A doua secţiune, *Folclorul tradiţional*, cuprinde: *Cântecele epice* (Mioriţa, Meşterul Manole), *Lirica* (Doina, Cântecul, Strigăturile), *Proverbele, zicătorile* şi *ghicitorile*; apoi *Proza folclorică* (Legenda, Snoava, Povestirea, Basmul despre animale, Basmul fantastic, Cenuşăreasa). *Folclorul oraşului* include Anecdota, Bancurile, Zvonul, Legenda urbană. Este întreg repertoriul tematic al cărţii.

Să se observe ca noutate un scurt capitol consacrat basmului *Cenuşăreasa*, dar numai în cadrele strict tipologice îngăduite de cataloagele prozei folclorice; şi un spaţiu mai întins pentru ceea ce autorul numeşte „folclorul urban". În schimb, lipseşte *Teatrul popular*, atât cel religios, cu intensă circulaţie în Transilvania, precum şi teatrul de haiduci, cunoscut în aproape toate zonele ţării, inclusiv în Bucovina şi în Basarabia. Ambele specii ale teatrului folcloric se remarcă prin texte literare specifice şi dezvoltate. Dacă *Vasilca*, obicei minor, şi-a găsit un loc în structura generală a volumului, cu atât mai mult puteau fi acceptate formele literare ale teatrului. Pe de altă parte, ce înseamnă „folclor tradiţional"? Ce criteriu clasificator a operat aici, de vreme ce doina, legenda, basmul etc. au fost acceptate, nu şi colinda, caloianul, cântecul zorilor? Pe de o parte avem de-a face cu omisiuni; pe de alta, cu „reaşezări" care ar fi necesitat lămuriri la obiect.

Volumul *Folclorul literar al românilor* rescrie informaţie deja cunoscută. Poate a fost o greşeală de tactică. Impresia generală este că autorul se adresează unui public modest intelectual sau amator de cunoştinţe sumare. Pentru capitolul despre cântecul epic, de pildă, se apelează la date care circulă până la plictis în textele cele mai accesibile. Ni se spune iarăşi şi

iarăşi că prima variantă a *Mioriţei* a fost culeasă de A. Russo, în surghiunul său de la Soveja, „probabil în jurul datei de 10 martie 1846”; că Vasile Alecsandri, după ce a primit-o de la prietenul său şi a operat unele modificări potrivit momentului, a publicat-o „sub semnătură” proprie în „Bucovina” fraţilor Hurmuzaki, la 18 februarie 1850. Şi tot aşa. Capitolele despre *Sorcovă, Vasilcă, Drăgaică*, *Paparudă, Legendă, Snoavă* par simple fişe scoase din sertar şi aşezate în pagini. Se scrie despre căsătorie, tot ca ilustrare a „pragului” cercetării: „Întemeierea unei familii este un moment crucial în existenţa unui individ. Căsătoria are un scop biologic. Ea vizează perpetuarea speciei, dar faptul are şi implicaţii sociale majore. Cei doi parteneri aparţin unor grupuri sociale distincte, între care urmează să se stabilească raporturi noi” (p. 90). Unele afirmaţii îl pun în încurcătură pe orice cititor, întrucât rămân fără bază suficientă de susţinere. De exemplu: „Râsul îndeplineşte o funcţie rituală” (p. 51). Interesant, dar cum devine cazul în culturile tradiţionale şi în practica obiceiurilor? H. Bergson a dat câteva explicaţii doar pentru cultura savantă şi nu în spiritul ritualismului. Iovan Iorgovan „are înfăţişarea şi însemnele unui cavaler medieval” şi „prezintă trăsăturile unui erou civilizator” (p. 152). Probabil se împarte între Herakles şi slujitorii Graalului sau între oştenii maltezi şi eroii lui Corneille! Clasificarea colindelor în „laice” şi „religioase” trebuie neapărat revăzută. Nu există decât colinde religioase, fie „păgâne”, fie „creştine”. Nicăieri nu ni se vorbeşte despre forma literară a vreunui text folcloric, despre specificul compoziţiei, imagini sensibile, forme de limbaj etc., deşi titlul, *Folclorul literar*, tocmai în aceste direcţii obligă. Cititorul trebuie să se întoarcă la cursurile devenite clasice şi semnate de Gheorghe Vrabie, Ovidiu Papadima, Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, chiar Ovidiu Bârlea.

Lozul mare al lui Constantin Eretescu îl constituie ultimul capitol, *Folclorul oraşului*, dar nici de data aceasta nu cred că a

pus bine accentele, deşi autorul are, după cum arată lista publicaţiilor, contribuţii serioase în domeniu. În primul rind, pentru că „folclorul" oraşului reprezintă un capitol special al culturii contemporane de tip urban, opus în totalitate ca funcţie şi ideaţie vieţii tradiţionale. În al doilea rând, în sintagma *folclor urban* se află o contradicţie în termeni. Autorul însuşi recunoaşte că în anumite situaţii (îndeosebi este vorba de bancuri şi de zvonuri) acţionează anumiţi centri de comandă, după interese de grup, politizante şi „a-culturale". Nu se întâmpla aşa ceva în satul tradiţional de tip clasic. Acolo totul se desfăşura la vedere, în văzul mulţimii, funcţionând nestingherit morala pozitivă, pentru ca turma să fie apărată. În al treilea rând, „folclorul" oraşului nu-l continuă pe cel cunoscut şi practicat în satul tradiţional decât *arareori*, în aspecte nesemnificative, minore, lipsite de interes şi de valoare. Culturile nu se uniformizează. Ele îşi păstrează identitatea sau mor, asemenea vieţuitoarelor marine aflate în zone unde se fac experienţe atomice. Nemţii, ibericii ori scoţienii nu au capodopere de valoarea *Mioriţei*. Tradiţia lor folclorică este modestă din motive care, îndeobşte, se cunosc. În special nord-americanii se văd în situaţia să introducă în repertoriul lor, poate din divertisment, producţii îndoielnice. Nu înseamnă că trebuie să-i imităm. Pentru „legenda urbană", autorul volumului *Folclorul literar al românilor* apelează la exemplificări din alte culturi, ca să aflăm şi noi ce efecte comice produce Coca-Cola sau ce scenă poate avea loc în lift, când stăpânul îi spune câinelui ţinut în lesă: „Sit!". Exemplele respective se motivează, ni se spune, „în lipsa unor culegeri româneşti". Se înşeală Constantin Eretescu. Dacă ar urmări doar câteva săptămâni emisiunea televizată a „Cârcotaşilor" noştri, despre soţii de premieri, amante de fotbalişti, politicieni fruntaşi la vânătoare şi tari în valută forte, ar aduna material, adică „legende urbane",

cu sacul şi cu mapa. Numai că mentalul românesc, acela şcolit la o tradiţie puternică şi milenară, refuză făcăturile. Sau moare.

Nu înseamnă că trebuie să respingem formele de comunicare legitimate prin denumirile difuzate şi „neaşezate", zvonuri, bancuri, anecdote, legende urbane. Meritul principal al lui Constantin Eretescu e acela că le-a acordat atenţie de specialist. Numai că ele ţin de competenţa psiho-sociologului şi mai puţin a folcloristului. De aceea se cerea o grilă separatoare. Asta ar fi însemnat şi o altă carte.

MONOGRAFII

Sinteza monografică

Cu vreo doi ani în urmă, am formulat la această rubrică un titlu de cronică, *Înapoi la Gusti*. Nu aveam în vedere o simplă „întoarcere", fără folos pentru ştiinţă, ci intenţia de identificare a unor repere orientative existente chiar în interioritatea noastră. Faptul mi se părea presant şi continuă să se afle sub aceeaşi tensiune după multele experienţe negative din deceniile comuniste, dar şi din anii „tranziţiei" postdecembriste, când lipsa de orizont şi de inventivitate (dacă nu chiar frica de a gândi normal) menţin ştiinţele umane la comanda politicului şi, în consecinţă, într-o mare criză de realizare. Este mai comod, chiar profitabil, să preiei idei gata fabricate în cine ştie ce laborator specializat în „ştiinţa imaginarului" şi să le aplici mecanic, oriunde şi peste tot, „indiferent" de rezultat. Ne ducem existenţa într-o agitată societate de consum, aşa că ideile noi se legitimează numai dacă îşi însuşesc statutul de marfă, cu bună reclamă publicitară la lansarea pe piaţă. Nu li se lasă timp să rodească, să-şi ducă până la capăt rolul de generatoare de cultură; din contra, li se pretinde să circule cu maximă rapiditate, după dorinţa centrelor de comandă, în permanentă concurenţă. Mimetismul, sărăcia tematică, împrumutul slugarnic şi fără noimă, iată câteva aspecte ale cercetării antropologice specifice momentului.

Dacă titlul amintit, *Înapoi la Gusti*, se dorea doar un semnal de alarmă, cu riscul de a nu trezi nici un ecou printre

antropologii mai noi, ahtiaţi după „inovaţii", cartea lui Rusalin Işfănoni, *Pădurenii Hunedoarei* (Editura Fundaţiei „Mirabilis", Bucureşti, 2004) are, după părerea mea, calitatea de a dovedi practic şi concret nevoia imperioasă de preluare a temelor tradiţionale în contextul contemporaneităţii, după modelul marilor înaintaşi interbelici. Într-adevăr, nu este vorba de o „întoarcere" simplistă, pe căi bine ştiute, ci de efortul curajos de regândire a întregii problematici pentru a se înţelege, cu toată documentaţia posibilă şi de maximă încredere, cum s-a petrecut istoria adevărată, fără adaosuri imagologice, a aşezărilor muntoase din zonă, de-a lungul secolelor şi chiar al mileniilor şi ce au devenit ele astăzi, sub ochii noştri. Lucrarea *Pădurenii Hunedoarei* este o *sinteză monografică* temeinică şi riguroasă, fiind fructificată cu atenţie specială informaţia istorică, geografică, etnografică şi demografică. Formele de viaţă ce ţin de competenţa psiho-sociologiei, manifeste în chip mai evident în satele strict dependente de oraşe, au fost semnalate firesc, dar oarecum economicos; în schimb, îşi găseşte ponderea necesară preocuparea pentru gestica proprie comportamentelor ritualice „de trecere", prilejurilor cu caracter ceremonial ori datinelor cu caracter agro-păstoresc.

Cartea se afla în lucru înainte de 2000, după o intensă experienţă de teren de mai bine de două decenii, autorul având şi avantajul că provine din zona studiată, Pădurenii Hunedoarei, de pe platoul muntos Poiana Ruscăi. Ce dă siguranţă şi încredere cercetării este observaţia atentă şi competentă în perceperea corectă a comportamentelor umane şi a formelor de cultură, în accentuată dependenţă faţă de viaţa urbană. Nu-i vorbă, cititorul deţine destule informaţii în privinţa acaparării culturale a satelor. Ca să nu se mai rămână la impresii formale şi la constatări empirice, adesea neconvingătoare, Rusalin Işfănoni decupează fragmente semnificative de timp, comparându-le. Convingătoare sunt, în acest sens, exemplificările din

domeniul alimentaţiei sau al vestimentaţiei, mai vizibile şi mai accesibile înţelegerii prin „exterioritatea" lor. O listă de bucate consumate la o nuntă din anul 1949 (Runcul Mare, comuna Lalese) şi alta din 1979 (distanţă de 30 de ani), aceeaşi comună, arată preferinţa, în ultimul caz, pentru produsele „cumpărate de la magazin" (cacao, şerbet, coloranţi) şi pregătite după reţete noi (torturi, prăjituri). Capătă, evident, alt sens ţinuta la masa de nuntă (ca şi la botez, la înmormântare), dar şi raporturile dintre nuntaşi; dispar rolurile îndătinate (vornicei, paharnici, bucătărese etc.); ies din uz categoriile folclorice consacrate în nunta tradiţională.

Să reţinem doar câteva dintre notele caracteristice ale volumului în discuţie, mai cu seamă că autorul a fost premers de nume reputate, zona Pădurenilor (ca şi Mărginimea Sibiului, Vrancea, Maramureşul, Valea Bistriţei, zona Cosminului) fiind una dintre cele mai cercetate de către istorici, etnografi, muzicologi etc. Înainte de primul război mondial, Béla Bartók făcea aici cercetări asupra melodiilor populare pe care avea să le includă în marele său *corpus, Rumanian Folk Musik*. I-a urmat R. Vuia cu o teză de doctorat (1924), prima consacrată Pădurenilor, pentru ca cercetările să se înmulţească de la an la an prin contribuţiile lui Tache Papahagi, David Prodan, Ion Glodariu, Ovidiu Bârlea, I. Cocişiu, Anca Ciortea-Giurchescu, Adrian Vicol, Ghizela Sulițeanu, Ştefan Milcu.

Diversitatea (moştenită) de preocupări a fost integrată şi armonizată într-o viziune unitară, autorul având grijă să se delimiteze cu eleganţă şi să propună modificări de fond şi de amănunt acolo unde s-au impus cu necesitate. Una dintre ele ar fi corectarea hărţii Pădurenilor prin asocierea criteriului etnografic, preferat de R. Vuia şi de N. Dunăre, cu acela al habitatului locuitorilor constrânşi să-şi ducă traiul pe înălţime şi înconjuraţi de păduri în lanţuri strânse, dar şi hotărâţi să ia contact cu oraşul, zona devenind cel mai puternic suport

demografic al industriei metalurgice, în toate etapele istorice. Informaţia arheologică dă şi ea o notă particulară lucrării, mai ales că zona, luată ca un corp unitar, cum am văzut, se află cuprinsă exact între cele două Sarmizegetuse şi capitale antice, a lui Decebal şi a lui Traian, aproape vecine. Pe de altă parte, piesele de ceramică descoperite la Peştera Cerişor, în situri succesive cronologic şi stratigrafic (5500, 2500, 1200 înainte de Hristos) depun mărturie privind adânca vechime a acestor locuri; reprezentările liniare, paralele, ondulate sau punctiforme atestă preocupări cultice şi religioase consacrate fertilităţii, vieţii şi morţii, care s-au perpetuat stilistic pe o mare întindere de timp şi care au favorizat, probabil, regenerarea formelor actuale ale artei populare, îndeosebi vestimentaţia feminină, bogată în simboluri agro-păstoreşti la Pădurenii Hunedoarei şi nu numai.

Acestora li se adaugă instrumentarul tehnic al meritului. La Cinciş, Teliuc şi Ghelar au fost descoperite unelte de fier pentru gospodărie şi piese necesare meritului datând din secolele II şi III. Urme de cuptor de topit minereul fieros au fost identificate la Valea Caselor (sec. IX-X). Iată dovezi suplimentare în favoarea continuităţii, împotriva tezelor roesleriene restrictive. Un asemenea cuptor asigura necesarul de minereu pentru uneltele agricole cerute de o populaţie stabilă şi numeroasă. Astfel, cititorul este ajutat să accepte ideea autorului, perfect îndreptăţită, cum că pădurenii practicau intens meritul, „ca a treia profesiune, alături de păstorit şi de agricultură". Bogăţiile naturale de-a dreptul fabuloase şi meritele proprii le-au asigurat pădurenilor multă avuţie în gospodăriile particulare şi tăria morală pentru a intra pregătiţi în ceea ce se numeşte viaţa modernă. Unul dintre semnele caracteristice, prezent „în toate satele pădureneşti", este că la sfârşitul secolului trecut 85% din locuinţe erau construite după model orăşenesc. Se adaugă modernizarea drumurilor, a

mijloacelor de transport, diversificarea formelor de trai, de muncă, de petrecere şi de odihnă.

Numai că există şi o parte tragică a lucrurilor, ne spune autorul cu tristeţe şi cu discreţie: „Noile realităţi politico-sociale şi economice care se instaurează în România după Revoluţia din 1989 se răsfrîng dramatic asupra pădurenilor şi nu numai. Mineritul se restrânge în proporţie de 90% la cele două mine de fier, Ghelar şi Teliuc. Drept urmare, se opresc şi furnalele de la Hunedoara. Combinatul Siderurgic produce doar oţel şi laminate în cantităţi destul de mici, sub 5% faţă de perioada anilor 1970-1990" (p. 53). Erau anii când Combinatul hunedorean producea „…circa şase milioane tone de metal" (p. 52). Asta înseamnă nu numai scoaterea lui din funcţiune, dar şi paralizarea, pe ţară, a unor întregi ramuri industriale consumatoare de minereu. Aşa s-a întâmplat şi la Galaţi, Craiova, Călăraşi, Suceava, Iaşi etc. Să fi fost „mormane de fiare vechi", cum vocifera Petre Roman în zilele balconiadei? Sau un cadou generos făcut concurenţei, cu elan revoluţionar şi patriotic?

Ce s-a întâmplat cu marea masă de ordinul zecilor de mii de tehnicieni cu bună calificare, de muncitori profesionişti, de personal medical, didactic etc. ne spune tot Rusalin Işfănoni: „Vara, de exemplu, majoritatea bărbaţilor, foşti mineri, acum disponibilizaţi, străbat în lung şi în lat pădurile din preajma satelor în căutarea şi culegerea bureţilor comestibili, care, din fericire, sunt foarte solicitaţi la export, în Italia mai ales" (p. 313). În zona Dornelor Bucovinei, a apărut un fenomen şi mai interesant: italienii, nerăbdători, au şi năpădit pădurile să organizeze munca bureţarilor la faţa locului. Muncitorii disponibilizaţi, cea mai mare „afacere" a loviturii de balcon din '89, încă mai au naivitatea să rămână legaţi de glie. Nu toţi au aflat că spaniolii, nemţii, americanii, canadienii, suedezii, telavivii îi aşteaptă cu braţele deschise, ca mână primitivă de

lucru. Destinul năprasnic al acestor dezmoşteniţi poate furniza, din nefericire, cercetătorului contemporan în ştiinţe socio-umane o multitudine de teme: de la depopularea localităţilor, a satelor, a fabricilor, la pierderea calităţii profesionale, cu greu dobândite; de la dereglarea comportamentală (forme de violenţă, beţie, cerşetorie, vagabondaj etc.) la căderea în sărăcie cumplită şi în animalitate. Un vechi cântec se aude deja: „Munţii noştri aur poartă/ Noi cerşim din poartă-n poartă".

De la noi din Cornova
sau
actualizarea unei legende

Când Dimitrie Gusti şi Anton Golopenţia au ales comuna Cornova-Ţinutul Codrului pentru cercetări sociologice aprofundate şi complexe (alături de Drăguş – Ţara Oltului, Nerej – Ţara Vrancei, Clopotiva – Ţara Haţegului, Dîmbovnic etc.) au avut în vedere aşezări rurale dintre cele mai reprezentative de pe întreg spaţiul românesc, privite ca poziţii strategice în raport cu vremurile şi cu puterile cosmice, ca posibilităţi naturale pentru îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă, ca înzestrare sufletească a oamenilor, adică prin ceea ce îi face să se asemene şi să se unească în modul de a gândi existenţa, prin purtare, credinţe, obiceiuri, limbă, creaţii artistice. Se punea în aplicare un plan cutezător şi de mari perspective în folosul omului, demn de un stat modern şi înnoitor, cum era considerată România în perioada interbelică, prima dată, după multe decenii dacă nu secole, stăpână pe destinele sale. Ţara se angajase cu forţe interne, de la toate nivelele, în această direcţie benefică fiind, totodată, membră co-fondatoare a Societăţii Naţiunilor, în compania Franţei şi a Angliei. Dacă nu s-ar fi năpustit blestemul războiului de la Răsărit şi de la Apus, altfel ar fi arătat, cu siguranţă, astăzi România: aşa cum au visat-o înaintaşii noştri în momentele acelea de reîntemeiere paşnică şi eroică.

La data respectivă (în anii ’30 ai secolului trecut, când Institutul Social Român a trimis la Orhei, în Basarabia, o echipă puternică de cercetători tineri şi entuziaşti care au lucrat intens şi sistematic pe teren, în mai multe reprize), Cornova se bucura,

ca şi Vrancea ori Maramureşul, de o binemeritată faimă de legendă în conştiinţa românească. Erau cunoscute tuturora acele zone ale ţării sub chipuri de „oameni" şi „locuri," fie că informaţia era culeasă direct de pe teren, fie că venea din cărţi de istorie, din descrieri geografice, din evocări literare. Cine nu era familiarizat cu figura lui Tudor Şoimaru din neamul de mazili şi de viteji cu identitate din vechi timpuri; sau în privinţa faimei cetăţilor nistrene ori în legătură cu nume de mari cărturari, de la Fraţii Hurmuzachi şi Aron Pumnul la Hasdeu, Pan Halippa, Eugeniu Coşeriu? Prima mea lecţie, chiar înainte de a merge la şcoala primară, a fost de geografie, pentru că am prins a mă deştepta sub bătaia tunului la Prut; ca, în scurtă vreme, să ascult întâmplări de război de la sătenii mei vârstnici, care se întorceau de pe front, din Basarabia şi din Transnistria. Îmi era mai aproape sufleteşte comuna Floreşti-Soroca, unde un văr al meu a căzut în bătălie, decât Iaşul; sau oraşele Bălţi, Hotin, Tighina, de unde ne veneau scrisori trimise de vecinii noştri plecaţi acolo la oaste. Lui Anton Golopenţia, participant activ la cercetările sociologice de peste Prut, i se arătau ţinuturi minunate, de poezie. Scria, în 1931, despre zona Orheilor: „Ţinutul e de o paşnică măreţie care se vădeşte mai ales în ceasurile de linişte ale zorilor şi ale amurgului, când lumina stinsă îngăduie ochilor să se piardă în depărtare, ori în zilele când se lasă ploile şi darul de apă se mulge neprecupeţit din şomoioage de nori fumegânde, limpezind cele o sută de nuanţe de verde şi galben, cafeniu şi vioriu al zării" (Anton Golopenţia, *Opere complete*. Vol. I, Sociologie. Ediţie alcătuită şi adnotată de prof. dr. Sanda Golopenţia. Studiu introductiv de prof. dr. Ştefan Costea. Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2002, p. 98).

Cu aceeaşi fascinaţie a reintrat Cornova în atenţia oamenilor de ştiinţă, de dincoace şi de dincolo de Prut, după căderea Cortinei de Fier, fenomen restaurator ce s-a resimţit pe mai multe planuri deodată: religios, istoric, geografic, lingvistic.

De reţinut, în acelaşi sens, reluarea lucrărilor sociologice în spiritul tradiţiei gustiene. Iniţiativa aparţinut lui Ovidiu Bădina, autor cu îndelungată experienţă în domeniu. El a întreprins mai multe acţiuni de teren în ţară şi a semnat studii împreună cu Octavian Neamţu, participant la campania din l93l la Cornova, alături de cei 55 de monografişti ai „Şcolii Gusti". Lucrarea lui Ovidiu Bădina, *Cornova. Un sat de mazili* (Bucureşti, Editura Economică, l997) a fost elaborată sub egida Fundaţiei „Dimitrie Gusti" – Bucureşti, în asociere cu Academia de Studii Economice – Chişinău. Cartea reface dosarul cercetărilor sociologice din l93l, incluzând materiale semnate de D. Georgescu, Ştefania Cristescu, Mihai Pop, Anton Golopenţia, Traian Herseni, Petre Ştefănucă, Emil Turdeanu etc., lor adăugându-se contribuţiile recente ale tinerilor de la Fundaţia „Dimitrie Gusti", Filiala Chişinău, printre care Sorin Hadârcă, Victoria Sterpu, Lucia Rusu, Elena Sava. Se aliniază, cum se vede, o interesantă competiţie între generaţii.Cu alte cuvinte, legenda verificată şi, mai ales, actualizată redevine realitate.

Pledează în acest sens, cu multă forţă de convingere, cea mai nouă cercetare asupra zonei, anume impresionanta monografie *Cornova*, de 708 pagini (Editura Museum, Chişinău), fiind incluse diferite categorii de documente, de natură iconografică, epistolară, statistică. De data aceasta, iniţiativa aparţine basarabenilor, dovadă indubitabilă că ideile monografiste ale şcolii sociologice gustiene au dat roadă bună. Trebuie remarcată, înainte de toate, contribuţia lui Vasile Şoimaru, care îşi asumă răspunderea coordonării volumului, autorul recomandându-se prin studii bine apreciate şi prin prestigioasa genealogie istorică, a „şoimăreştilor"; dar şi a lui Grigore Botezatu, unul dintre cei mai bine cotaţi folclorişti români la ora actuală; sau a cineastului Pompiliu Gâlmeanu, autorul unui film documentar despre Cornova. Generaţia întemeietoare este şi ea prezentă, ca punct de plecare şi de

sprijin, cu Anton Golopenția și Petre V. Ștefănucă (ambii uciși, fără cauză, de bestiile roșii), Ernest Bernea, Henri H. Stahl, Emil Turdeanu.

Din diversitatea tematică a cărții vreau să rețin, pentru moment, interesul acut și binevenit acordat problematicii demografice, latură constantă și codificată în cercetarea monografistă. Ea este dezbătută aici din unghiuri diverse, aproape până la saţietate, fără aspecte tăinuite, cititorul fiind cîştigat cu argumente puternice şi izvorând din firea lucrurilor. Un capitol de început, *File de istorie*, semnat de Ion Dron, reuşeşte să lămurească, în baza documentelor de arhivă revăzute şi rediscutate, tipul de aşezare demografică a oamenilor, pe „stări" şi pe familii, atâta timp cât informaţia scrisă poate să conducă spre anii întemeierii, adică spre domniile primilor voievozi români ctitori de ţară. Ei au instituţionalizat formele administrative tipic feudale, ţinut, ţară, bănăţie, de unde denumirile consacrate, Ținutul Orheiului (Codrului), Țara de Sus, Țara de Jos (şi, prin extindere, la nivelul românismului: Ținutul Brăilei, Țara Vrancei, Ținutul Hotinului, Ținutul Gorjului, Țara Oltului, Țara Maramureşului). Găsim aici una dintre justificările ştiinţifice îndreptăţite ale lucrării, dar şi una de natură morală (sentimentală), la fel de îndreptăţită. Citim la pagina l6: „Cine nu s-ar mândri prin faptul că localitatea în care s-a născut este cea mai veche, ori una dintre cele mai vechi în Moldova?"

Ion Dron operează cu două categorii de documente de interes demografic. Unele sunt emise de cancelariile domneşti, în care se pomenesc distribuiri de moşii şi de funcţii administrative la nivel ţinutal. Istoricul furnizează astfel geografului şi filologului informaţii necesare studiului topografic şi onomastic, iar juristului elemente de drept cutumiar. In felul acesta se poate urmări bine şi complet fenomenul înstăpânirii mazililor în zonă, pe *familii* şi pe

neamuri. Odată numele înscris pe document,el se imprimă ca un sigiliu domnesc şi asupra locului, cu alte cuvinte se transformă în renume. Vom spune, deci, Văscăneşti, Hărjauca, Boldeşti, Şoimăreşti, Ştefăneşti. Creşte şi se extinde forţa neamului şi, în fond, a ţinutului, a ţării, atunci când domnia reuşeşte să administreze forţa demografică în folosul propriei naţiuni. Rolurile oamenilor sunt împărţite după criterii specifice epocii, după dinastii şi neamuri, adică după „stări" trans-sociale. La l772-l773 existau în Cornova l9 gospodării. Nu ni se spune ce însemna atunci o gospodărie şi nici nu se indică numeric şi nominal componenţa grupului. În schimb, aflăm că „neamul" era reprezentat de patru ramuri de mazili şi de „ ruptaşi", în frunte cu Todor Şoimaru, Afeni Samson, Ştefan Bogos, Ioniţă Vicol. În rest, „se mai găseau", ne spune documentul, 4 slugi „ale lui Alecu", 2 volintiri şi 2 văduve. După cum se vede, încă nu începuseră să funcţioneze ceea ce numim astăzi"criterii sociale".

Se ivesc, însă, posibilităţi de identificare etnologică. Vin în ajutor recensămintele cu sistematizările lor pe bază statistică. Ca să ne menţinem în acelaşi segment de timp, un recensământ din l774 consemnează „toată suma caselor" din Cornova, ridicată la l9 „gospodării"(?). „Capii" acestora, probabil, sunt nominalizaţi şi împărţiţi în două categorii: în „rufeturi" (9) şi „birnici" (lo). Se reţin 4 familii de mazili, categoria cea mai stabilă (Ion Şoimariul, Toader Şoimar, Afeni Samson, Ştefan Bogonos), unii dintre ei deja cunoscuţi; şi un „ruptaş", Ioniţă Vicol. Sunt posibile şi inconsecvenţe de scriere. La categoria „rufeturi" mai figurează 2 femei sărace, Vasilica şi Ioana, şi l ţigan, Constandin. Aceştia nu se bucură de „stare", adică de recunoaştere în comunitate şi, poate, de aceea, nu li se dă nici numele.

Peste câteva decenii situaţia avea să se prezinte astfel: „În anul l8l7 în Basarabia ocupată de ruşi a fost efectuat un alt recensământ, care a reflectat structura socială a satului fără să

fie înregistraţi sătenii personal, fiecare cu numele său de familie. Deci, în l8l7 în Cornova se aflau: 2 preoţi, 2 diaconi, 2 dascăli, l paracliser (ponomar), l staroste, 27 mazili, 3 văduve de mazili, 2 ruptaşi" (*Cornova*, lucrarea în discuţie, p. 28). În fapt, nu este vorba de „structură socială", ci tot de un tabel al „stărilor". De data aceasta, satul se arată mult dezvoltat şi întărit în propria lui „unitate etnică", cum ar spune C. Rădulescu-Motru, împotriva presiunilor ţariste de aculturaţie şi deznaţionalizare. Este vorba de creşterea numerică a personalului bisericesc şi de mazili. Constandin nu mai apare. Dar, în recensământul imediat următor, din l820, se reţin şi „ţigani", şi „jidovi". Important: cuvintele respective nu au nimic peiorativ. Ele indică descendenţa etnică după obiceiul vremii şi nimic mai mult. Dincolo de aceasta, toţi sunt consideraţi „gospodari", ca şi autohtonii. Elementul slav, rus, ucrainean, lipovenesc încă nu se cunoaşte în zonă.

„Stările" de mazili (răzeşi, moşneni în Moldova şi Ţara Românească) şi de „ruptaşi" se întemeiază pe structuri ferme de familie şi de rudenie, iar recensămintele şi statisticile au tendinţa să reflecte corect, pe cât posibil, situaţia de pe teren. Spre exemplu, un recensământ din l835 indică astfel componenţa fiecărei familii şi poziţionarea membrilor în interiorul acesteia: Costachi al lui Iordachi Rodideal, cu fiii „săi", Dumitru, Ion, Alexandru. În rubrica alăturată apare „soţia sa", Ileana, cu fiicele „ei", Maria şi Arghira. Aşadar, băieţii cu tatăl, fiicele cu mama. Este un şablon ce se aplică în toate cazurile. Partea de familie care nu se încadrează (văduve, holtei) rămâne pe dinafară; nu are statut de „stare" în înţelesul îndătinat şi nici poziţie socială, după formularea mai nouă. Costachi este"gospodar"şi, totodată, „cap" de familie, cu alte cuvinte, un simbol numenal şi de rudenie.El îşi spune „al lui" Iordachi Rodideal, ca să se încadreze cu toţi „ai săi" în seria strămoşilor. Numai acestora li se atribuie nume de sine stătătoare, pe o

treaptă superioară în arborele genealogic: Ioan Diacon, Tudor Ganea, Constantin Şoimar, Alexandru Badiu etc. Formula „a (al) lui" este indispensabilă în indicarea raporturilor de rudenie, pe linie paternă înainte de toate.

Mai aflăm din lucrarea în discuţie că, în l930, deci după un secol de la cel pomenit mai sus, s-a definitivat un recensământ diferenţiat pe etnie (neam), limbă şi religie. Cu acel prilej Cornova a înregistrat l587 de „oameni", dintre care l535 români, l4 germani, l4 ruşi, l polonez, l3 evrei şi lo ţigani. La rubrica „limba maternă", datele se modifică în favoarea românei, pe care şi-o adoptă 5 ruşi (din l4), 3 ţigani (din lo) şi polonezul. Nemţii şi evreii se dovedesc a fi cei mai conservatori. În privinţa opţiunilor religioase, semnificativ mi se pare recensământul din l94l. Totalul populaţiei „cu cetăţănie" din Cornova se ridica la l692. Majoritatea era ortodoxă (l685), doar unul singur fiind trecut la „alţii", restul neidentificaţi. Situaţia demografică se prezenta în aceiaşi termeni şi la Rădeni, comună învecinată: din l832 locuitori „cu cetăţănie", l827 erau români autohtoni iar 5 de „alte naţionalităţi". Sub raportul credinţei: l83l ţineau de cultul ortodox şi unul singur de cel catolic.

Nu este lipsit de interes să se urmărească evoluţia fenomenului demografic din momentul imediat al căderii Cortinei de Fier, când se presupune încheierea unei anume etape. Avem la dispoziţie o Listă cu numele locuitorilor din Cornova, datată l ianuarie l999. Cifra totală se ridică la 778 de familii, ceea ce nu spune mare lucru în legătură cu creşterea ori cu descreşterea populaţiei. Vom constata însă că 4 neamuri de mazili şi de ruptaşi (Şoimaru, Samson, Bogos şi Vicol) care dominau viaţa satului în secolul al XVIII-lea şi chiar al XIX-lea, fie că se menţin cu dificultate (cazul familiei Samson, reprezentată prin 3 procente), fie că aproape dispar din scripte (Bogos, Ioniţă). Doar Şoimăreştii se menţin cu vigoarea din trecut. Se dezvoltă alte familii autohtone şi de perspectivă,

Boian, Roşca, Ganea, dar se intensifică şi infiltrări de natură onomastică străină, ca Vitalie, Raisa, Igor, Tamara etc. Se adaugă nume total necunoscute fondului local: Verbiţcaia Svetlana, Cravcenco Nadejda, Leva Veaceslav. Toate acestea dezvăluie aspecte ale presiunilor care s-au produs asupra populaţiei locale, în ultimele două secole, în trepte şi cu tensiuni dramatice din ce în ce mai accentuate. Documentele demografice înfăţişează o istorie tăcută şi tragică a Basarabiei, de mai multe ori răpită şi sacrificată.

Cartea *Cornova*, publicată prin strădania unui colectiv de cărturari sub coordonarea istoricului Vasile Şoimaru, cuprinde şi alte categorii de documente demografice, de acut interes ştiinţific. Acestea trec dincolo de informaţia strictă şi pătrund în viaţa sufletească a oamenilor, cu zbuciumul lor îndelung şi fără închipuire de aspru. Este vorba,de pildă, despre grupajul de scrisori păstrate de la preotul Paul Mihail, un mare apostol de credinţă şi de neam, şi prezentate de fiica acestuia, Zamfira Mihail, distins om de ştiinţă; sau pachetul de documente referitoare la rezistenţa basarabenilor împotriva ocupaţiei ruseşti şi a bolşevizării, distingându-se eroi ca Pavel Caţer, Vasile Pleşca, Vera Fotescu, Ana Bocşa, Axenia Popa. Se arată, astfel, că acţiunile de rezistenţă directă şi chiar armată au fost numeroase şi că au avut loc pe cuprinsul întregii ţări. Dar despre toate acestea, ca şi în legătură cu multe secvenţe cu conţinut geo-etnografic şi socio-uman (aşezări rurale, fişe de personalităţi, obiceiuri, forme de artă), s-ar cuveni o discuţie mai pe îndelete.

Cetaşii

Orice temă etnologică ridică obstacole din ce în ce mai grele pentru omul de ştiinţă din epoca modernă, din mai multe motive: ne îndepărtăm tot mai mult de oralitate, fapt explicabil în condiţiile hipertehnicismului, ale exploziei informaţionale şi ale „globalizării". Pe lângă aceasta, s-a scris enorm în toate domeniile culturii tradiţionale, până în cele mai mici amănunte ale ei, încât o nouă abordare ori reabordare se cuvine să fie bine justificată şi oportună, ca să nu rămână simplu adaos. Mai este şi mirarea noastră orăşenească faţă de acele forme de comportament care vin de departe şi par să ţină de domeniul nefirescului. Asta trebuie să ducă, şi a dus, la o modificare radicală de perspectivă din care privim lucrurile, nu neapărat una devenită necesară datorită achiziţiilor şi perfecţionărilor tehnologice ci, mai ales, pentru că ne-am detaşat vrând-nevrând şi cu precădere „vrând" de tradiţie. De aici „avantajul" de a ne asigura câmp liber pentru cercetări pozitiviste, credibile în absolut şi în totalitate. Ţăranul şi-a luat fluierul şi sumanul şi s-a dus la muzeu. Prin sat se mai arată doar fantoma lui, iar la oraş *Mioriţa* se aude transpusă în halouri de manea.

Şi aşa cum antropologii contemporani au început să afirme pe ici pe colo, mai în glumă, mai în serios, că omul sălbatic nici n-a existat, ci doar *celălalt*, trebuie să le facem pe plac, pentru a ne putea alinia, şi să spunem la rândul nostru: nici ţăranul român n-a existat, ci *eu* şi *tu*. Iar dacă este musai să ne jucăm cu prenumele, excursul „ştiinţific" va continua aşa: nu *noi* am existat şi existăm, doar *ei*. Frumoasă sofistică. Pentru naivi.

Dar, lăsând gluma la o parte (o glumă pe fond dramatic), problema cea mai complicată pentru etnologul de astăzi nu este

pomenita diversitate de situaţii, una mai precară decât alta, ci următoarea: cum să faci ca, dintr-o materie ajunsă în punctul deriziunii, cultura îndătinată (numai şi numai din cauza unei mediatizări răuvoitoare), să redevină obiectul unei cercetări ştiinţifice şi credibile, în condiţiile societăţii contemporane, când toate valorile spiritului se află în derivă? Poţi fi ridiculizat şi pentru motivul că te ocupi de *horă*, chiar dacă cercetarea răspunde celor mai riguroase reguli ale ştiinţei. Se poate replica: nu s-a întâmplat să se rîdă de vreun antropolog apusean din asemenea motive, dacă îşi alege teme aparţinînd oralităţii. Din contra, când omul îşi face bine meseria este stimat. Foarte adevărat, numai că apusenii au întemeiat antropologia şi ştiinţele de ramură pe material extraeuropean. Dacă unul dintre ei, iar consensul e general, se referă la cultură tradiţională românească, se fac relaţii, arbitrare şi neconforme cu adevărul gol-goluţ, între un sat carpatic şi un trib oarecare din Australia, iar noi, în naivitatea noastră, ne luăm după ei neabătut, crezând că facem ştiinţă.

În realitate, ţăranul român de la 1900 avea conştiinţa că trăieşte într-un stat naţional şi independent, iar satul se întemeia pe instituţii şi forme administrative asemănătoare celor apusene. Prin urmare, satul românesc nu se deosebea, în esenţă, de cel francez ori italian. De aici trebuie să pornească liniile de plecare pentru o antropologie viabilă şi corectă. În caz contrar, ne vedem în situaţia anormală de a face transfer de tehnologie (citeşte ideologie) valabilă pentru Trobriand, să spunem, aşezare asiatică de pescari, spre Europa, în varianta ce poartă numele România, unde comunitatea umană se organizează în forme socio-culturale după principii cu totul diferite. O dezbatere de principii în privinţa unor paralelisme şi intersectări metodologice ar fi de dorit. Abia aşa s-ar putea întrezări un nou parcurs pentru antropologia comparată, în subsecvenţele culturii. Dacă ţăranul francez continuă şi astăzi să fie „conservator" (Georges Duby),

trebuie să deducem că este mai aproape, ca mentalitate, de un oarecare culegător de rădăcini şi de fructe de pe Amazoane decât de un compatriot, indiferent de profesie?

Asemenea idei şi meditaţii în prelungire mi-a trezit lectura cărţii lui Ilie Moise, *Confrerii carpatice de tineret. Ceata de feciori*. Nu este o lucrare pur teoretică, dar modul cum sunt puse accentele pe trecut/ prezent şi cum este plasată *ceata* ca unitate socială, de sine stătătoare în viaţa satului, cuprinsă, totuşi, într-un ansamblu mai general, implică aspecte care legitimează cercetarea, punînd-o pe linia tradiţiei ştiinţifice româneşti. Parcurgând textul, înţelegi exact că iei cunoştinţă cu un sat, adică o unitate socială complexă, cu identitate precisă, existent pe o anumită scară a timpului. Nu poţi spune că este un sat „modern", în sensul că ţăranul are aceleaşi facilitaţi ca orăşeanul şi se comportă exact ca acesta; nici „tradiţional", închis în sine, asemenea „bunului sălbatic"; nici „primitiv", în sensul că ar duce viaţă de turmă, lipsită de semnificaţie socială şi culturală.

Ceata de feciori este reconstituită, mai bine zis căutată în timp, sub toate aspectele posibile, de la componenţă (numerică, vârstă, competenţe, repartiţie teritorială în vatra satului), la organizare şi funcţie, ceea ce tinde să dea caracter monografic cercetării. Greu de spus dacă lui Ilie Moise i-au rămas izvoare necercetate, de la principalele arhive folclorice din ţară la studiile importante care l-au premers şi de aici la propria activitate de teren, cu precădere din „mărginimea" Sibiului. Autorii preferaţi, din lunga serie de titluri, sunt Ion Muşlea şi Traian Herseni, primul pentru metoda riguroasă de teren, al doilea pentru că adaugă o concepţie pertinentă de interpretare. Am mai spus-o şi repet, sper, în acord cu Ilie Moise: pentru satul românesc de ieri, Şcoala de la Bucureşti întemeiată de D. Gusti poate fi luată drept reper director; pentru satul de astăzi, se mai poate discuta. Nu este locul să intru în amănunte, dar nu trebuie să se supraevalueze principiile metodologice de import în ultimele

decenii, în dauna specificului obiectului de studiu. Ilie Moise a găsit măsura potrivită, fapt ce i-a permis un comentariu echilibrat, coerent şi convingător, rămânînd mai curând fidel textului (contextului), singura cale care duce la adevărul ştiinţific.

La ce a dus operaţia de *reconstituire* în cazul de faţă? În primul rând la ideea, poate ipoteză, că ceata de feciori a fost în trecut un fenomen cultural general pe tot spaţiul românesc. Ea se află consemnată în izvoare vechi şi noi, fiind privită adesea într-o disparitate de forme. Abia în ultima vreme s-a constat caracterul unitar al cetei. În ciuda denumirilor diverse ce i se dau de la o zonă la alta şi a actelor ritualice, multe şi mărunte, unitatea cetei rămâne aceeaşi. Din puzderie se constituie totalul, în sensul unui corp unic şi funcţional. Ilie Moise îşi însuşeşte acest punct de vedere şi îl subliniază. Mai mult decât atât, autorul propune şi o tipologie a cetei de feciori, în funcţie de sărbători tutelare, Crăciunul, Anul Nou, Boboteaza: un *tip transilvan*, cel mai puternic şi bine închegat, atât în trecut cât şi astăzi, unul *moldovean* şi, firește, altul *muntean*. Astfel, românii se dovedesc a fi *mioritici* , în sensul deplin moral al cuvântului, adică se arată înţelepţi, pregătiţi şi puternici în faţa morţii: păstorul nu se sperie (vestea destinală putea să-i fi fost adusă şi de un copil), nu se jeluie, nu face acte necugetate. Rămâne „împăcat şi tare". Şi nu există altă cale într-o asemenea împrejurare. Românii sunt şi *cetaşi*, după cum rezultă din tipologia lui Ilie Moise, şi va trebui să ne obişnuim cu acest adevăr, perfect plauzibil. Ei ţin la disciplina severă în cadrul grupului social, la morala ideală şi la respectul de sine. Mă refer la satul românesc de tip clasic, de la 1900.

În al doilea rând, reconstituirea cetei ca unitate în sine şi ca răspândire spaţio-temporală pune în evidenţă faptul că (iar de data aceasta nu mai este o ipoteză) ea deţinea o poziţie centrală în viaţa satului. Avea posibilitatea să normalizeze conflictele individuale, prin „strigarea peste sat", asigurând un climat moral şi de bună convieţuire în comunitate; avea purtare de grijă, sub

supravegherea sfatului de bătrâni şi a oficialităţilor săteşti, pentru formarea tineretului, fete şi feciori, îndrumându-i iniţiatic spre diferite forme de existenţă, socială, familială, religioasă, profesională. Mai mult decât atât, cetele aveau însărcinarea de a organiza, tot sub supraveghere, toate ceremonialurile colective cu privire la realitatea agro-păstorească, cele din timpul sărbătorilor de iarnă, ca şi următoarele, de „preste an".

Toate sunt exacte, dar să nu se înţeleagă greşit. În viaţa satului există mai multe centre de influenţă care se coordonează reciproc: sfatul de bătrâni, dar şi oficialităţile statului (primar, preot, învăţător, funcţionar); sfatul de bătrâni, dar şi ceata de feciori; ceata de feciori (aceasta organizează ceremonialurile şi ritualurile care privesc viaţa colectivă), dar şi ceata de fete care monopolizează *şezătoarea*, aceasta fiind destinată problematicii familiei). Cetei de fete, şi numai acesteia, îi revin şi unele rituri colective ce ţin de cultul vegetaţiei şi al rodniciei.

Ca să privim lucrurile până la capăt, colectivitatea sătească are/ avea un caracter bi-unitar. Aşa cum viaţa religioasă se rânduieşte în două registre armonice, formele de substrat păgân şi credinţa creştină, şi antropologicul luat în totalitate are un caracter compartimentat şi unitar: pe de-o parte tradiţia puternică şi bogată, reprezentată de sfatul de bătrâni, ceata de feciori, ceata de fete etc., pe de alta oficialităţile abilitate ale statului. Ca semn al unităţii, întâi se colindă la primar sau la preot şi apoi se merge, pe rând, la ceilalţi gospodari. Acest aspect bi-unitar al comunităţilor rurale de la noi trebuie totdeauna avut în vedere când facem aprecieri de valoare, îndeosebi când încercăm să încadrăm satul între concepte ca tradiţie şi modernitate.

Ultima observaţie priveşte răspândirea geografică a cetei de feciori în contemporaneitate. Moldova oferă o privelişte interesantă. Există localităţi în judeţul Neamţ unde iau fiinţă două-trei formaţiuni din mascaţi, cu prilejul sărbătorilor de iarnă. Se înţelege de la sine că satul întreg participă la spectacole, ca în

vremuri mai îndepărtate. Tocmai acest fapt poate trezi serioase îndoieli (justificate) oricărui străin, fie el de bună- credinţă, în legătură cu „arhaitatea" ori „modernitatea" satului românesc, cu schimbarea de mentalitate a ţăranului. Ar trebui să se observe că, după ce s-a amestecat o zi-două printre mascaţi, săteanul îşi vede de alte treburi, fără nici o legătură cu cele întâmplate. Faptul mi se pare grăitor. În Ardeal, se menţine partea spectaculoasă, frumoasă, de bună calitate, cum observă Ilie Moise, cel mai îndreptăţit să ne-o spună. Ar fi de dorit ca noul destin al cetei ardelene de feciori, *cultural şi estetic*, să se menţină cât mai multă vreme.

Calendare

Nu poate trece neobservată cartea *Calendarele poporului român* elaborată de Antoaneta Olteanu, lucrare masivă de 740 de pagini, într-o excelentă ţinută grafică şi publicată la Editura Paideia, în „Colecţia cărţilor de referinţă". Trebuie să recunoaştem că, până la această ediţie, eram obişnuiţi cu imaginea unor calendare în chip de tipărituri modeste, tip broşură, care circulau, de regulă, prin iarmaroace, asemenea oricăror cărţi populare, alături de vieţi ale sfinţilor, de minee şi de gromovnice, pentru uzul practic al săteanului, precum şi al orăşeanului. Nici nu se făcea mare deosebire între ele. Puţină schimbare de imagine, de punere în pagină, şi mineele deveneau vieţi ale sfinţilor, iar gromovnicele se preschimbau în calendare. Încă de la mijlocul secolului al XIX-lea, apăreau la institutele tipografice „Albina" şi „Buciumul" calendare *pe ani* cuprinzând diverse „cunoştinţe folositoare", în spiritul luminist al lui Gheorghe Asachi sau pragmatic, al lui Teodor Codreanu. Mai tîrziu, „Alcalay" şi „Socec" ajunseseră la o adevărată industrie. Aceste case tipografice puseseră în circulaţie, pentru folosul mulţimii, broşurele pe hîrtie proastă şi la preţuri convenabile, la îndemâna oricui trăgea o raită prin iarmaroc, înşirând între paginile lor şi zilele anului, cu sfinţi şi sărbători, şi sfaturi gospodăreşti pentru muncile curente, şi înştiinţări despre starea vremii, dar şi anecdote, păcălituri, zodiace, pentru bună petrecere.

Antoaneta Olteanu a fost nevoită să străbată un maldăr de documente folclorice pentru a selecta textele reprezentative şi a le sistematiza în ordinea strictă a ideii de *calendar*. Spre exemplu: răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu, venite din 773 de sate şi cuprinse în 17.000 de pagini, adică 19 volume „de format mare"; răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu, cel cu *Dacia preistorică*, provenind din 930 de localităţi şi adunate, tot prin intermediari, de Th. D. Speranţia, incluse în 8 volume şi având 5.678 pagini.

Problema nu este dacă aceste dosare au fost citite filă cu filă, ci faptul că există la noi asemenea tezaure folclorice aproape necunoscute. Cu toate acestea, încă se munceşte din greu pentru înmulţirea fără capăt a textelor deja existente. Iată un exemplu despre modul cum *nu trebuie înţeles* folclorul: să ai colecţii valoroase care zac în arhivă, dar să perseverezi alergând pe dealuri, pe motiv că s-ar mai găsi într-un sat prizărit un moş şi o babă, cărora le-a mai rămas ceva vag în amintire... Ca să fiu mai exact: una este să ai sub observaţie o comunitate de oameni, compactă ori eterogenă, pentru a constata pe ce căi se situează în cultură, aşa cum procedează antropologia modernă, alta este să intri în casa unui moşneag ca să-l întrebi dacă mai are cămaşa de mire, sumanul şi celelalte. Când ele se găsesc în ladă, iar cineva crede, doar în baza unui asemenea motiv nesemnificativ, că arta populară persistă, se înşală. Vestimentaţia bătrânului a devenit de multă vreme piesă de muzeu, fapt înţeles perfect, atât de el, cât şi de masa sătenilor. Aşa stau lucrurile şi cu balada, hora ori cântecul miresei. Antropologia nu are în vedere obiectele separate de purtătorii de cultură. Altele sunt sarcinile ei. În concluzie, cine colectează de ici de pe colo câte un bocet, câte un cântec sau câte o ţipuritură face „folcloristică" la nivelul anilor 1900. Această ştiinţă e moartă.

Tocmai de aceea trebuie să înţelegem un lucru simplu: dacă englezii ori francezii ar fi dispus de arhive alcătuite la vreme şi de valoare inestimabilă, asemenea celor româneşti citate deja, lucrarea fundamentală şi într-adevăr „de referinţă" despre *calendar*, aşa cum a realizat-o Antoaneta Olteanu, de multă vreme ar fi fost pusă în circulaţie. De altfel, autoarea a intuit inconvenientul decalajului în timp, de aceea a apelat cu predilecţie la arhivele vechi pentru un subiect atât de special, întrucât, deşi s-ar părea ciudat, dar acestea, cu toate deficienţele de metodă, prezintă mai multă încredere sub raportul materialului faptic. Ele vin direct din realitatea satului, vie, viguroasă şi unică, înainte de a intra în dispersie iremediabilă; când omul simplu şi anonim, angajat cu toată fiinţa în muncile câmpului şi ale pădurii, ştia ce înseamnă *vreme, sărbătoare, interdicţie, dezlegare*. Astăzi, dacă vrei să-l pui în încurcătură pe un „sătean", întreabă-l, în stilul lui Bernea, după ce se cunoaşte vremea de-i bună ori de-i rea. Îţi va vorbi de ultima emisiune meteo.

Calendarul este o instituţie de interes general. Nu se schimbă de la un an la altul. Broşurile publicate altădată, având în titlu *calendar* (pe anul în curs) provocau confuzie atât asupra conţinutului, cât şi a durabilităţii. Ce însemna *calendar* pe anul 1870, sau 1871, sau 1900? Când se spune: „Urzica e buruiana lui mart, e ca mart de iute şi de tare, cine o mănîncă se întăreşte" este o observaţie ce ţine de medicina populară, valabilă nu numai pentru martie din 1900, ci dintotdeauna. De asemenea: „Marţea Albă este dezlegat femeilor numai să spele, dar să întindă rufele nu, fiindcă bate piatra bucatele" se referă la o sărbătoare general acceptată şi fixată ca înţeles, chiar dacă face parte din „calendarul mobil". Iată de ce Antoaneta Olteanu s-a aflat în situaţia de a opta între un calendar unic, sintetic şi o serie de calendare paralele, dar adesea asociate şi interferente în curgerea lor, datorită funcţiilor pe care le îndeplinesc,

perioadelor înrudite, sărbătorilor cu înțeles comun. Autoarea a preferat a doua formă, cu toate riscurile. Nici cealaltă nu este scutită de dificultăți, iar în acest sens va depune mărturie cine se va încumeta s-o dezvolte.

E de încercat. Se cuvine îndepărtată orice opreliște când se ivește o ipoteză promițătoare de lucru. Deocamdată, să observăm că studiul *Calendarele poporului român* reprezintă nu o sumă de calendare anuale și comerciale, ci o tipologie sistematică și de interes științific major, așa cum rezultă din cuprins: *Calendarul sărbătorilor cu dată fixă, Calendarul sărbătorilor mobile, Calendarul anotimpurilor*. Fiecare tip de calendar este urmărit sub aspecte multiple, teoretizat, corelaționat, ilustrat cu seriozitate și acurateţe exemplare. Se merge la amănunt, dar se are în vedere și întinderea fenomenului. Volumul de informații variază în funcție de importanța zilei, a lunii, a perioadei. Unele zile, ca 1 ianuarie, 24 iunie, 26 octombrie cuprind, în rezumat, teme care ar putea fi dezvoltate ca dizertații de doctorat.

ANUARE

Anuare şi reviste

Cartea de etnologie este serios concurată în ultima vreme de anuare şi reviste, unele existente încă înainte de decembrie ’89, altele înfiinţate ulterior, în diverse colţuri ale ţării. Despre ele va fi vorba în rândurile următoare. Nu pot face referinţe decât la titlurile care mi-au fost aduse la cunoştinţă chiar de către redacţiile respective. De aceea, centre de primă importanţă (Cluj, Cernăuţi) vor rămâne nepomenite.

Ca o caracteristică generală, mai toate publicaţiile de etnologie sunt deschise colaboratorilor din toate centrele de cercetare. Deşi unele, ca „Datina” (Constanţa), „Suflet oltenesc” (Craiova), „Pyretus” (Ungheni-Basarabia), „Răstimp” (Drobeta-Turnu Severin), îşi propun să valorifice fenomenele locale şi contemporane ale tradiţiei, adăpostesc şi teme de interes mai larg, ceea ce le asigură integrarea în circuitul naţional de idei. Se naşte o concurenţă benefică, mai bine-zis, un dialog profitabil pentru toată lumea.

Dacă ar fi să mă conduc după modelul biblic, ar trebui să încep cu Iaşul pentru că s-a comportat asemenea fiului risipitor: spre deosebire de centrele de cercetare de tradiţie, Cluj, Bucureşti, Timişoara, Craiova, abia începând cu mileniul acesta (2001) s-a învrednicit să-şi facă apariţia cu o publicaţie demnă de luat în seamă. Este vorba de „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei”. Întrucât „Revista de Etnografie şi Folclor” a Institutului „Constantin Brăiloiu” trece printr-o perioadă indecisă, pe primul loc se situează, în ordine cronologică,

„Revista de Etnologie" a Universităţii de Vest – Timişoara. Este o publicaţie ajunsă la volumul 10, în continuarea seriei „Folclor literar" (1967-1999). Încă de la întemeiere, „Folclor literar" se impusese, sub autoritatea ştiinţifică a regretatului profesor Eugen Todoran, printr-un spirit colocvial deschis şi curajos, care întrunea voci din toată ţara (erau renumite colocviile, aproape anuale, de folclor de la Timişoara, extinse apoi şi în alte zone: Baia Mare, Craiova, Suceava, Piteşti), prin cercetări tematice de teren, prin studii savante, de referinţă.

Am la dispoziţie exemplarul din 2001, vol. X. Prima remarcă: problematica abordată se fixează la obiceiuri fundamentale (naştere, moarte), la forme de comportament ritualic, la constituirea unor limbaje specifice, de pildă, ale codurilor narative. Aşadar, „Revista de Etnologie", care, în prima ei întruchipare ("Folclor literar"), cuprindea şi descrieri de materiale de teren, se orientează acuma spre comentariul formelor tradiţiei, în devenirea şi poziţionarea lor în conştiinţa prezentului. Sunt lăsate la o parte preocupările descriptiviste ca şi interesul pentru artele tradiţionale. E o marcă a revistei. Mai semnalez şi aerul de modernitate care înviorează studiile semnate de Otilia Hedeşan şi Ioan Viorel Boldureanu, coordonatorii volumului, de Mihai Fifor sau Nora Vasilescu. Majoritatea merită discuţii mai speciale, precum *Etnostereotipii paremiologice* de Mihaela Bucin sau *Femeia între tăcere şi putere* de Nicolae Panea. Sper, însă, să se ivească şi alte prilejuri.

„Studii şi Comunicări de Etnologie" apare la Sibiu şi poartă pe copertă însemnarea: *Tomul XV* (pentru anul 2001). Publicaţia sibiană are un sumar mai bogat decât „Revista de Etnologie" a Universităţii de Vest. În *Tomul XV* sunt înscrise studii de istorie a folcloristicii, port popular, arhitectură funerară, muzeologie, obiceiuri, calendar şi religie, imaginar plastic, simbolism artistic, stiluri narative etc. Dintre colaboratori se reţin nume consacrate ca D. Pop, Maria Bocşe,

Sabina Ispas, Nicolae Constantinescu, Ilie Moise; autori de generaţie mai nouă: Raluca Ralian, Alexiu Tatu, Ion Şt. Lazăr, Corina Mihăescu; dar, înainte de toate, cel mai important etnolog român la ora actuală, prezent în paginile anuarului, număr de număr, cu studii consistente şi variate, profesorul Gh. Pavelescu.

De la Chişinău mi-a parvenit tot o „Revistă de Etnologie", de unde se vede că românii au tendinţa de a trece la receptarea culturii tradiţionale din perspectivă teoretică şi valorizantă. În anul 2001, „Revista de Etnologie" ("anuar", „revistă"?) se afla la al treilea număr (pe anii 1995, 1997, 2001). În colegiul de redacţie se întîlnesc nume cunoscute în domeniu, Nicolae Demcenco, Grigore Botezatu, Valentin Zelenciuc, Nicolae Băieşu. Materialele din cuprins sunt distribuite în următoarele categorii principale: *Etnografie, Folcloristică, Muzicologie*; se observă coexistenţa preocupărilor teoretice şi a celor istorico-culturale: *Universul lumii ţărăneşti înscrise într-un romb* (Valentin Zelenciuc şi Maria Bâtcă), *Prolegomene la organologia populară* (Tamara Nesterov), *Cromatica cucuteniană* (Tamara Macovei); sau studiul unor segmente de mitologie: *Caloianul: geneza, aria de circulaţie, funcţia* (Nicolae Băieşu), *Contribuţii la studiul comparat al Paparudei* (Anastasia Hâncu-Tentiuc).

Excelent este organizată şi valorificată, prin presă, munca de cercetare etnologică din Craiova. Acolo apar două publicaţii de specialitate: „Oltenia. Studii şi comunicări", tip anuar, sub îngrijirea Secţiei de Etnografie a Muzeului Olteniei („Casa Băniei"), cu studii ample privind peisajele celeste (Cornel Bălosu), cosmogonie românească (Ştefan Enache), restaurarea muzeografică (Irinela Firan, Cornelia Iliescu), precum şi valorificarea unor documente din arhiva Muzeului (Toma Rădulescu). Cealaltă publicaţie este „Suflet oltenesc" (Serie nouă), scoasă sub egida Centrului Creaţiei Populare-Dolj şi condusă de Mihai Fifor. Şi aceasta îşi păstrează o cotă

profesională ridicată prin colaborările lui Nicolae Panea, Cornel Ducan, Sabina Ispas, Otilia Hedeşan.

Muzeul Etnografic al Bucovinei (Suceava) scoate Anuarul „Făt-Frumos", profilat pe probleme etnografice şi muzeologice. Din numărul pe care îl posed (2001, nr. 3, Anul III) se remarcă nume de cercetători ca Graţian Jucan, Maria Mărgineanu, Maria Olinici, Nicolae Cojocarul.

Cum spuneam, Iaşul şi-a refăcut imaginea prin „Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei", aflat la al doilea volum în 2002. Anuarul, coordonat de Vasile Munteanu, reuneşte semnături ale unor muzeografi din diverse generaţii, începând cu întemeietorul instituţiei, Ion Chelcea, continuînd cu Emilia Pavel, Victoria Semendeev, Rodica Ropot; şi cu generaţia tânără, reprezentată de Vasile Munteanu, Marcel Lutic, Eva Giosanu. În volumul al doilea, pe 2002, Anuarul poartă şi numele unor cercetători de peste Prut, Grigore Botezatu, Alexandru Furtună, Vasile Chiseliţă, Loretta Handrabura.

Tot un anuar este şi „Pyretus", înfiinţat în 2001 de către Muzeul de Istorie din Ungheni-Basarabia. Domină preocuparea pentru istorie, cu secţiunile Paleontologice, Arheologice, Istorie, axate pe probleme de antropologie. A patra secţiune este consacrată Etnografiei şi Sociologiei.

„Răstimp" se recomandă drept o „Revistă de Cultură şi Tradiţie Populară". Ea apare la Turnu-Severin, avându-l ca redactor şef pe etnologul Isidor Chicet. Este o publicaţie deschisă, vioaie, care tratează problemele tradiţiei cu pasiune şi competenţă. Iar în cealaltă parte a ţării, la Constanţa, „Datina" a împlinit zece ani. Am scris de mai multe ori despre această revistă, care apare în două variante, dictate de anumite strategii ale cercetării şi am semnalat, de fiecare dată, interesul colectivului de redacţie pentru buna orientare a „Datinei" în peisajul etnologic actual, dialogul benefic pe care îl întreţine cu

specialiştii din ţară, rolul antrenant al colocviilor anuale de la Mangalia.

Deocamdată, aceasta este recolta. Să vedem cu ce semne se mai arată anul care a şi venit (2003).

Noi tipuri de arhive în viața satului

La începutul secolului al XX-lea cuvântul de ordine, de la vlădică până la opincă, era: „comorile noastre se prăpădesc". Toate categoriile de intelectuali, de funcţionari publici, de politicieni se uneau, într-o formă sau alta, pentru „salvarea" de la pieire a cântecelor populare, a legendelor, basmelor, proverbelor etc. Vechea formulă patruzecioptistă, „cu ele poţi oricând reconstitui trecutul îndepărtat", încă nu ieşise din circulaţie. Cu alte cuvinte, folclorul, fenomen de imaginaţie, deţinea primatul în seria de documente pentru studierea spaţiului rural. Spuneai *sat* şi înţelegeai automat *ţăran*, ca în naiva snoavă despre puiul de moldovean aflat la ora alfabetizării: îi dai să scrie cuvântul *pisică* şi, după ce aşează literele pe hîrtie cu efort comic şi grijuliu, citeşte: *mîţă*.

Cercetătorii nu descopereau şi *nu vedeau* în lumea satului, la 1900, decât un singur tip sociologic: ţăranul. El trecea drept „singura clasă reală", vedeta studiilor de specialitate, cel ce se bucura de un imaginar favorabil, exagerat şi cu intenţii idealizante, astfel că formulele lingvistice caracterizante deveneau şabloane: „ţăranul filosof", „ţăranul isteţ", „uncheşul sfătos" şi înţelept. Din fericire, nu s-a mers prea departe. Toate acestea erau, în fond, expresii identitare puse în circulaţie ca o mângîiere pentru biata fiinţă analfabetă, tăcută, încercată de poveri şi, prea adesea, uitată. La drept vorbind, ţăranul român nu s-a considerat pe sine superior, în raport cu *celălalt*. Fondul

de documente paremiologice şi anecdotice o confirmă. El şi-a construit şi instituţionalizat, cu intenţii didactice, formative, un cod comportamental de morală pozitivă, cu valoare universală şi s-a străduit să-l pună în practică. Nimic altceva. Orice abatere de la normă a fost drastic sancţionată.

Pe de altă parte, etno-sociologia nu se mai poate împăca defel cu ideea că, la 1900, vieţuia un singur tip social în spaţiul ruralităţii. Mai multe semnale arată contrariul. Un exemplu îl constituie apariţia revistei „Şezătoarea", la 1892. Se ştie că ea a fost plănuită într-o comună de munte (Broşteni-Suceava) de către Artur Gorovei (avocat) şi Mihai Lupescu (învăţător). Ei s-au întîlnit în localitate din interese de serviciu. Acolo funcţiona un dispensar sanitar, precum şi primărie, ocol silvic, deci era pusă în ordine o întreagă reţea de agenţi publici, destinată să scoată satul din amorţeală. Mai mult decât atât, apariţia revistei a fost întâmpinată cu mare entuziasm de către intelectualitatea de pe cuprinsul întregii ţări, în primul rând de învăţătorimea sătească. Aceasta s-a transformat într-o adevărată armată, s-a integrat programului revistei cu toată dăruirea şi s-a lăsat comandată de la distanţă, disciplinat şi eficient. Începe să nu mai fie supraapreciată cantitatea, ţărănimea în bloc, „talpa ţării", ci faptul că învăţătorul, preotul, medicul, juristul devin nuclee dinamice în perspectivă. La nivelul ţării, a luat naştere prin „Şezătoarea", şi nu numai, o mişcare culturală puternică, înnoitoare, susţinută de ceea ce s-a numit „micul intelectual sătesc". Descendent direct din ţărănime, acesta (preot, învăţător, medic etc.) se străduia din răsputeri să-i scoată pe semenii săi, părinţi şi fraţi, din vechile deprinderi patronate de calendarul agricol, să-şi însuşească reguli raţionale de sănătate, să se civilizeze în spiritul gândirii orăşeneşti. Hotărât lucru, ţăranul ("filosof", „isteţ", „sfătos") nu mai era singurul tip sociologic la 1900, iar problema se cuvine neîntîrziat regândită

pentru a se cunoaşte, în fond, adevărata faţă a satului şi ponderea lui în totalul existenţei.

Situaţia se lămureşte şi mai pregnant, în favoarea procesului diversificării sociologice, dacă luăm sub observaţie perioada interbelică. Din acest punct de vedere, volumul recent, *Tezaur epistolar. „Izvoraşul" I* (Drobeta-Turnu Severin, 2001, 424 p.), mi se pare un document probator, de mare interes ştiinţific. Cărturarii săteşti ne sunt înfăţişaţi, prin figura marcantă a preotului oltean Gh.N. Dumitrescu-Bistriţa, drept o categorie etno-sociologică puternică şi distinctă, o forţă intelectuală care şi-a luat răspunderea formării şi modernizării vieţii săteşti, în plan cultural, educaţional, sanitar, economic, administrativ. De regulă, funcţiona exemplul personal, modelator. El se afla la îndemâna oricui, dat fiind că micul cărturar, ridicat dintre săteni, dorea să aibă casa cea mai bună, să-şi trimită copiii la şcoli mai înalte, să întreţină relaţii cu lumea orăşenească. Pe lângă asta, mulţi dintre preoţi şi învăţători aveau ambiţii mari, angajîndu-se în activităţi culturale de interes imediat şi pragmatic.

Simpla fişă biografică a lui Gh.N. Dumitrescu-Bistriţa mi se pare edificatoare. Este însăşi fişa culturală a satului Bistriţa-Mehedinţi, locul de naştere al neobositului preot, asemănătoare cu a multora de pe cuprinsul ţării. A debutat prin a scoate, cu mijloace proprii, „Izvoraşul", în mai-iunie 1919. Folcloristul avea doar 24 de ani. Înainte de această dată, publicase broşuri de cântece populare, aranjate pentru folosul şcolii, se experimentase în pictură, făcuse exerciţii de machetare pentru revista ce urma să apară şi ceruse sfaturi unor personalităţi prestigioase, N. Iorga, Simion Mehedinţi, D. Kiriac, Gh. Cucu. Îndrumările „cele mai sincere şi preţioase le-a primit de la D. Kiriac". Calendarul cultural al preotului decurge astfel, în continuare, după informaţiile din *Tezaur epistolar*: în octombrie, 1919, Gh.N. Dumitrescu a organizat o şezătoare

intercomunală pentru strângerea de fonduri care să asigure existenţa „Izvoraşului”; în anul următor a tipărit o broşură cu texte corale, după care a pregătit o serie de expoziţii de pictură, în mai multe localităţi din zonă, cu vânzare şi donaţii; în 1922 a înfiinţat o casă de lectură şi un cămin cultural, fiind prevăzute, în aceleaşi spaţii, bibliotecă, farmacie şi muzeu. Au urmat, din 1925, Banca Populară „Cuza-Vodă” şi o Cooperativă de Consum, ca în 1927 să ia fiinţă Tovărăşia Folcloriştilor Olteni, cu Th. Bălăşel, G.G. Fierăscu, C.F. Ceauşescu, I.N. Popescu, intraţi în uitare astăzi. Totuşi, ei au pus bazele revistei „Suflet oltenesc”, preluată recent de Mihai Fifor, într-o formulă savantă şi modernă. După puţină vreme, scoate şi „Opaiţul satelor”, adică „foaie pentru zidire sufletească şi luminarea poporului”.

Date fiind problemele tipografiei, tot mai presante şi greu de rezolvat într-o localitate rurală, preotul Gh.N. Dumitrescu a învăţat meşteşugul zeţăriei, cu carnet de lucrător tipograf, şi şi-a cumpărat tipografie. La modă erau calendarele pentru săteni, cu sfaturi practice şi religioase, culegeri de cântece, broşuri agro-zootehnice. În 1934 a înfiinţat zece biblioteci comunale, „pentru folosul sufletelor oamenilor de la sate”.

Între timp, „Izvoraşul” se făcea cunoscut în toată ţara. Revista era trimisă, adesea gratuit, şi la românii din afara graniţelor: Valea Timocului (Bulgaria), Iugoslavia, Cehoslovacia, Ungaria, Grecia, Transnistria, America, iar conducătorul ei primea laude şi încurajări din partea oamenilor de seamă: „«Izvoraşul» este o operă nu numai naţională şi artistică, dar şi ştiinţifică de mare merit”, îi scria Ramiro Ortiz de la Padova; „Într-un sat din judeţul Mehedinţi-Bistriţa, există un alt Coresi” (I. Simionescu); „... revista mehedinţeană este azi din cele mai utile publicaţii româneşti” (N. Iorga). Filmul iniţiativelor culturale pentru plasarea satului în zona de influenţă a oraşului continuă, chiar dacă unele au rămas simple începuturi din cauza războiului: în 1936 preotul a înfiinţat o arhivă de folclor, pentru

ca în perspectivă să fie urmată de o secţie a unui muzeu etnografic şi de o arhivă fonografică de muzică populară.

Pe lângă materialul arhivistic de excepţie, ordonat pe serii de documente şi având întinderea unui institut de cercetare, cum s-a mai remarcat, „Izvoraşul" a constituit un puternic suport pentru mişcarea folcloristică din ţară. Adrian Fochi îl consulta adesea pe preotul din Mehedinţi, ajuns la recunoaştere unanimă, pentru completarea corpusului de variante mioritice; lui Iordan Datcu îi procura informaţii bibliografice necunoscute, în vederea alcătuirii dicţionarelor sale. Spre deosebire de toate revistele folclorice „de materiale", preotul Gh.N. Dumitrescu şi-a diversificat atenţia şi în favoarea textelor literare şi a celor muzicale, aducând mari servicii în ambele domenii. Dar, asemenea revistei din Fălticeni, „Izvoraşul" a contribuit la întărirea spiritului de coeziune şi de identitate a tuturor românilor, idee ce revine adesea în epistolarul la care facem referinţă acum. Citim într-un document primit de Gh.N. Dumitrescu-Bistriţa din partea Legaţiei Române la Sofia: „Ţinutul Timocului e tot aşa de românesc ca Argeşul sau Făgăraşul, iar pe malul drept al Dunării, între Lom şi Nicopol, este un şir de sate mari româneşti.

În nici o casă românească, însă, cartea românească, ziarul sau revista nu pot pătrunde. Totul este confiscat de oficiul poştal şi de primărie. Au confiscat până şi evangheliile şi cărţile de rugăciuni. În biserici, liturghie şi cântare românească nu mai răsună. E interzisă vorbirea românească pretutindeni. Jandarmii bat până la sânge pe cei ce se îndărătnicesc să-şi vorbească limba părintească. Este aici o teroare cum n-a putut exista la Rusia ţarilor" (*Tezaur epistolar. Izvoraşul, I*, p. 339). Asemenea realităţi privind înstrăinarea forţată şi bestială au fost uitate; nu mi se pare drept, pentru că situaţia continuă şi astăzi, ca şi altă dată, pentru românii de peste „graniţă".

Satul românesc nu a fost niciodată pustiu, uniform şi inert. Încă de la prima unire, a început să experimenteze cu succes instituţii şi forme administrative apusene, specifice statului de drept, şi să ia cu interes act de civilizaţia de tip orăşenesc. Astăzi, când folclorul a fost redus drastic din oralitatea vie, se cuvine să apelăm cu mai multă încredere la documentele de arhivă, asemenea celor existente în volumul discutat aici. Ar apărea la iveală, în sfârşit, imaginea corectă a satului: istorică, neidealizată, necaricată.

II
DISCIPLINE

ANTROPOLOGIA

Antropologia, o ştiinţă colonială

Iată o temă controversată în bibliografia apuseană de dată recentă. Pe de o parte se recunoaşte că metropolele au exercitat presiuni asupra ţărilor exotice şi înapoiate, pe de alta se motivează că vestul a împlinit o misiune civilizatoare, benefică. Sacrificiile au fost mari de ambele părţi, dar „necesare"; pe de o parte se susţine cu suspectă îndîrjire ideea unităţii relative a civilizaţiilor împrăştiate pe glob, pe de alta se recunoaşte că ţările înapoiate au suferit fenomene radicale de aculturaţie. Realitatea socio-umană era ieri în atenţia etnografiei, sociologiei, etnologiei; astăzi, aceleaşi probleme sunt reinterpretate, rescrise, fabricate la nevoie, sub auspiciile antropologiei, ştiinţă modernizată, care a căpătat o poziţie privilegiată în gândirea contemporană. De aici unele mutaţii mai mult sau mai puţin hazardate în plan terminologic, în strategiile de cercetare, în formularea unor judecăţi de valoare. Rămâne de văzut în ce măsură schimbările sunt şi de fond, pentru că împărţirile tranşante după vechea schemă (înapoiat/ civilizat) persistă: popoare ale lumii a treia în raport cu vestul Europei, încadrat în structuri economice şi militare riguroase; popoare aliniate/ nealiniate; democrate/ naţionaliste; ca şi cum Franţa nu era democrată în secolul al XIX-lea, când se construia pe sine ca naţiune modernă. Maiorescu ar spune: *ce mai ceartă de cuvinte!*

Să se observe că problemele de natură antropologică (culturală, socială, politică etc.) sunt tratate în mod mai general, abstract şi uniformizator în enciclopedii, dicţionare, chiar manuale. Şi am citat instrumente fundamentale de informare, la care participă colective de autori, interesate de standardizarea şi de instituţionalizarea ideilor. Studiile particulare şi speciale se arată mai libere, mai critice, dar şi mai pline de contradicţii. Se străvede, pe ici pe colo, intenţia de a repune faţă în faţă antropologia de ieri cu antropologia de astăzi. În sprijinul ideii că antropologia este o ştiinţă colonială, vin, printre multe altele, două cărţi apărute la Polirom Iaşi (cu siguranţă, o prestigioasă editură, prin oportunitatea programelor şi diversificarea lor pe serii tematice, prin selectarea valorilor şi ritmurile aparițiilor): *Introducere în etnologie şi antropologie*, semnată de francezul Jean Copans şi *Descrierea etnografică* de François Laplantine. Nu sunt autori de primă mărime, dar ambele cărţi pot trezi interes, în măsura în care se dezvăluie starea de tensiune a cercetătorului contemporan, aflat în situaţia de a găsi argumente în sprijinul ideii că sistemul de ştiinţe antropologice merită sau nu calificativul de (socio)umane.

Prima nedumerire (nu alarmantă, e drept) porneşte de la titlu: *Introducere în etnologie şi antropologie*. Întrucât termenii nu sunt încă bine delimitaţi, autorul lasă impresia că pune alături antropologia cu etnologia, ba o trece pe-a doua în faţă. Mai mult decât atât, Jean Copans tratează probleme ale antropologiei generale, definiţie, constituirea domeniilor de cercetare, concepte, discipline. El poate replica, aşa cum o şi face la pagina 24: a optat în favoarea etnologiei pentru că a fost îndrumat de „experienţa franceză". Se respectă, deci, spiritul tradiţiei. La pagina 105, se revine în completare: pledoaria pentru antropologie a însemnat „întotdeauna o bizarerie anglo-saxonă". Este o poziţie clar etnocentristă. Totuşi, în anumite pasaje ale cărţii, termeni ca *etnocentrism, etnie, tradiţie,*

naţionalitate sunt aspru respinşi, trimişi la arhivă. Se pune acut întrebarea: dacă asupra conceptelor de bază (antropologie, etnologie, sociologie) nu se poate cădea de acord, rămânînd neclare unele înţelesuri, ce garanţie prezintă, într-un discurs ştiinţific, noţiunile şi categoriile subsumate (cultură, comunitate, alteritate şi altele), care nu se bucură de statut privilegiat de conceptualizare şi de sistematizare a experienţelor de grad secund, empirice? De preferat o frază lămuritoare a lui Dumitru Stan, care priveşte antropologia, etnologia, sociologia în relaţii de triumvirat în cadrul antropologiei generale.

Cât despre colonialism, Jean Copans face observaţii curajoase şi exacte, ţinînd cont de eforturile vestului de a fabrica altă imagine asupra propriului trecut: „Chiar metaforic vorbind, etnologia are oarecare legătură cu dominaţia exercitată de cultura occidentală, de la comerţul de sclavi până la cuceririle coloniale, de la impunerea culturilor scrise până la etnocid pur şi simplu" (p. 52). Se simte o îndulcire în sintagma „oarecare legătură", de vreme ce s-a ajuns la etnocid. Dar şi o ironie în fraza următoare: „Instrucţiunile «etnografice» din 1803 ale preşedintelui Thomas Jerfferson inaugurează pasiunea americană pentru indieni, care nu va înceta mai bine de un secol" (p. 53). Oare despre ce „pasiune" o fi vorba? Americanii se mândresc cu cercetările întreprinse asupra unor grupuri etnice închise în rezervaţii (indieni, japonezi) de pe teritoriul lor, începând cu L.H. Morgan, continuînd cu F. Boas, R.F. Benedict, Margaret Mead etc.

François Laplantine consemnează, la rândul său, o serie de atitudini negative pe care colonialiştii le-au avut faţă de omul primitiv, obiect de vânzare şi de cercetare: „Pentru că nu crede în Dumnezeu, nu are suflet, nu ştie să vorbească, este înfricoşător de urît şi se hrăneşte ca un animal, sălbaticul este văzut sub semnul bestialităţii. Iar discursul despre alteritate, care recurge la

metafora zoologică, derulează lunga litanie a însuşirilor negative: fără morală, fără religie, fără lege, fără scriere, fără stat, fără conştiinţă, fără trecut, fără viitor" (p. 90). Sălbaticul era văzut cu ochii europeanului, de aceea se recurge, deocamdată, la soluţia finală. Astăzi, situaţia s-a schimbat radical. „Celălalt" se află printre noi, fără nici o restricţie, ca şi cum şi-ar fi descoperit adevărata patrie, umanitatea. O bucurie universală a cuprins toată lumea. Jean Copans îşi imaginează un tablou idilic, urmare a unor noi interrelaţii. Iată ce-l aşteaptă pe antropolog, în ipostaza lui de om de teren (etnograf): „Am putea să mai adăugăm că antropologul alb găseşte un plus de putere în această solitudine prin care semnalează superioritatea albului (fără arme) asupra unei «mase primitive» dominate îndeaproape, această conotaţie colonială dezvăluie latura mistificatoare a solitudinii: antropologul utilizează adesea un personal subaltern, care provine sau nu din populaţia studiată. Acest personal domestic, sexual sau ştiinţific arată că observaţia participativă se poate folosi de intermediari precum ghizi, hamali (astăzi şoferi), translatori, anchetatori, menajere, paznici, amante, ş.a. Astfel relaţia cu terenul este adesea mediată de personal autohton remunerat" (p. 41). Şi asta vrea să însemne direcţie nouă!

Lucrarea lui Laplantine (interesantă ca noutate tematică: *descrierea etnografică* realizată printr-o tehnică specializată a „privirii") cuprinde şi pasaje scrise în grabă. Comparaţia între munca etnografului, a romancierului şi a pictorului, bazată pe facultatea perceptivă a „privirii", nu poate convinge, chiar dacă se apelează la multe surse de informaţie, la mărturii selectate din diverşi autori. În legătură cu teoria văzului şi a auzului, ca simţuri estetice, a fost o continuă gîlceavă în istoria esteticii pentru că se puneau în discuţie raporturile calitative dintre arte. Un citat scos din context, „nu gândiţi, ci priviţi" (pentru a ridica operaţia „privirii" la nu ştiu ce cotă de meditaţie filosofică ori cerc hermeneutic) rămâne de neînţeles. Wittgenstein a fost

ceea ce s-ar putea numi un „filosof al fragmentului”. El se adresa logicianului şi hermeneutului de profesie, astfel că o propoziţie aparent izolată cuprindea un adevăr care se corela într-o anume serie de sensuri. Astfel, fragmentul devenea text complet. Doar un cerc restrâns viza acest limbaj pretenţios.

Ambele cărţi în discuţie sunt traduse de Elisabeta Stănciulescu (în colaborare: Ionela Ciobănaşu şi Gina Grosu) care şi îngrijeşte seria „Sociologie, antropologie” a Editurii Polirom. Prefaţa la *Introducere în etnologie şi antropologie* poartă semnătura lui Dumitru Stan, iar *Descrierea etnografică* aparţine traducătoarei Elisabeta Stănciulescu. Prima este clară, coerentă şi convingătoare. Nu acelaşi lucru se poate spune şi despre a doua. Elisabeta Stănciulescu vrea să scoată în evidenţă contribuţia românească în elaborarea discursului hermeneutic, în raport cu cercetarea sociologică şi filosofică. Bună intenţie. Dar autoarea începe prin a-l critica pe D. Gusti cu argumentele lui Petre Andrei, ştiindu-se că aceştia s-au aflat multă vreme într-o vie polemică. Se poate subânţelege, aşadar, existenţa unor stări încordate şi subiective de ambele părţi, ceea ce face dificilă „întemeierea” unei cunoaşteri corecte. Apoi, Gusti este „reabilitat”, apelîndu-se la argumente din scrierea lui Laplantine, pentru a se trece, în cele din urmă, la Blaga. Drept urmare, Elisabeta Stănciulescu titrează un subcapitol în stilul teatral al lui Laplantine: „Descrierea a murit, trăiască descrierea”. Şi asta-i toată prefaţa. Care descriere a murit, nu ştim. Încă de la prima frază, autoarea calcă în ridicol: „A fi sau a nu fi... descriptiv? Aceasta-i întrebarea”. Urmează imediat: „Altfel spus: este descrierea o procedură a cunoaşterii ştiinţifice, de acelaşi rang, de exemplu, cu explicaţia?” Sunt jocuri puerile de limbaj şi notiţe de student. De adăugat că ambele traduceri sunt defectuoase, cu improprietăţi de termeni, echivalări incorecte, cuvinte improvizate. Până şi punctuaţia se află în suferinţă. Cu prilejul apariţiei unei lucrări proprii, *Sociologia educaţiei familiale* (două volume, publicate tot

la Polirom) Elisabeta Stănciulescu deconspiră un fapt incredibil: o oarecare Agnès Pitrou îi scrie prefața la *Sociologia educației familiale*, fără să-i cunoască textul; a avut însă „răbdarea unor dialoguri prelungite". Cartea nu este o „sinteză", cum crede autoarea, ci o sumă de conspecte şi de citate puse cap la cap.

Am spus la început că antropologia este o ştiinţă colonială. E un adevăr ce se referă la trecutul disciplinei, la epoca ei clasică. Sunt semne că noua ei înfăţişare în sistemul disciplinelor socio-umane o recomandă drept o ştiinţă neocolonială.

Antropologia, o ştiinţă neocolonială

În sfârşit, cititorul român are prilejul să se familiarizeze (ori să se re-familiarizeze) cu *Manualul de etnografie* al lui Marcel Mauss, în traducerea Cristinei Gavriluţă de la Universitatea „Al.I. Cuza", care adaugă şi un pertinent şi necesar *studiu introductiv* („Institutul European", Iaşi, 2003, 264 p.). Manualul în discuţie a fost carte mult lăudată. El a „format" multe generaţii de etnologi, în Franţa, cercetători şi oameni de teren care se pregăteau să ia drumul coloniilor. A fost un text care şi-a cîştigat faima încă din forma prelegerilor de la catedră, începute cu mult înainte să vadă lumina tiparului, adică la sfârşitul deceniului al treilea. Interesant că un cercetător de bibliotecă şi de muzeu, fără a face o oră de teren, într-o vreme când asemenea tip de experienţă era la ordinea zilei, fără a se plimba prin colonii cu arma în mână ori cu blocnotesul (imaginea clasică a „savantului" aflat în misiune pentru civilizarea popoarelor extraeuropene), s-a dovedit util tocmai tereniştilor.

Manualul a apărut abia în anul 1947, puţin timp înainte de moartea autorului, datorită zelului exagerat al discipolilor. Pobabil că Marcel Mauss, om generos şi realist, nici nu se gândea să-l mai scoată la iveală. Textul îmbătrânise. În treacăt fie spus, românii (şi nu numai) dispuneau de o experienţă de teren, prin şcoala sociologică de la Bucureşti şi prin şcoala etnografică de la Cluj, incomparabil mai bună faţă de ce putea oferi *Manualul* în discuţie. Punerea lui în circulaţie a fost dictată, cred eu privind lucrurile după trecerea anilor, de interese pe care le-aş numi mai curând extra-ştiinţifice. Mai întâi, să observăm o neconcordanţă de ton calitativ între frazele din

Avertisment şi cele din *Prefaţă*, la a treia ediţie (1989), după care, probabil, s-a făcut traducerea românească. În *Avertisment*: „Paginile care urmează sunt stenogramele cursurilor de etnografie descriptivă ţinute în fiecare an la Institutul de Etnografie al Universităţii din Paris, încă din 1926, de la formarea acestui institut, până în 1939.

De-a lungul anilor, cursurile lui Mauss au fost urmate cu asiduitate şi pasiune la *École Pratique des Hautes Études*, la *Collège de France* şi la *Institut d'Ethnologie*. Influenţa lor se va face simţită încă mult timp de acum înainte. Prin originalitatea şi prin diversitatea punctelor de vedere, depăşesc de departe nivelul certificat de licenţă căruia îi corespund. Ele nu au fost niciodată redactate, în ciuda dorinţei autorului care era preocupat de publicarea lucrărilor postume ale distinşilor săi prieteni, *maeştri şi colaboratori*. *Prefaţa* din 1989: „Fiind o culegere de instrucţiuni pentru anchetele de teren, acest *Manual* este sec, lipsit de idei generale, precis şi fără ezitări. El acumulează cu plăcere probleme ce trebuie rezolvate. Această prezentare este un ghid inspirat, în parte, din *Notes and Queries* ale *Royal Anthropological Institute* din Londra (a 5-a ediţie, 1929) şi este destinat oamenilor fără nici o pregătire, dar cu un spirit deschis". Ce înseamnă „fără pregătire", însă „cu spirit deschis" e greu de înţeles dacă ne mărginim la aceste fraze.

Un lucru mi se pare clar: nici pe departe *Manualul* nu este original, cum se spune în citatul *Avertisment* şi nici nu se caracterizează prin „diversitatea punctelor de vedere". Marcel Mauss a ţinut prelegeri simple, în faţa mai multor categorii de cursanţi, sub formă de *ghid*, nu de *manual*, inspirându-se sau conspectând un text englez de mare notorietate şi bine pus la punct sub raport documentaristic, *Notes and Queries*, o colecţie de instrucţiuni şi îndrumări practice, redactată pentru etnologi de toate vârstele. Aici trebuie să vedem motivul pentru care autorul francez a preferat prudenţa necesară în legătură cu

prelegerile transformate în *manual*. Ele au fost expuse de la catedră într-o manieră atractivă, cu farmec, ceea ce i-a derutat pe unii, dar nimic mai mult. Nu totdeauna elogiile exagerate ale discipolilor îi înalţă pe maeştri. M. Mauss avea modele şi pe teren francez sau spaniol, în orice caz, în limbile acestor ţări care stăpâneau colonii întinse în afara Europei. Din istoria disciplinei pot fi citate următoarele evenimente mai importante: a) în 1799 ia fiinţă la Paris „Societatea de observatori ai Omului"; în 1838, „Societatea etnologică", având preocupări legate de „ştiinţa raselor"; în 1855, Catedra de Antropologie din Paris de la Muzeul de Istorie Naturală, apoi Muzeul de Etnografie de la Trocadero (1878) şi Institutul de Etnografie; b) în 1799, J.-M de Géraudo redactează chestionarul *Considérations sur diverses methodes à suivre dans l'observation*; în 1841, „Societatea Etnologică" abia înfiinţată scoate *Instructions générales adressées aux voyageurs*, iar în 1883 apare *Questionnaire de sociologie et d'ethnolographie*; în 1887 se face cunoscut celebrul chestionar de folclor al lui Paul Sébillot şi Arnold Van Gennep. Cu excepţia lucrărilor lui Paul Sébillot şi ale lui Van Gennep, consacrate problemelor de cultură tradiţională europeană, celelalte îi vizau numai pe indigenii din colonii. Documentele respective erau puse la îndemâna specialiştilor (prin intermediul instituţiilor autorizate, amintite mai sus), dar şi amatorilor, fie simpli excursionişti de lungă durată, fie colonişti de carieră, militari sau funcţionari, reprezentanţi ai metropolelor, fără studii antropologice superioare. La aceştia din urmă se referă citatul pasaj din *Prefaţa* la a treia ediţie a *Manualului*, „sec, lipsit de idei generale, precis şi fără ezitări".

Ideea subordonării antropologiei (etnologiei) intereselor coloniale ar rămâne o simplă ipoteză dacă nu ar exista încă un manual, frate geamăn cu acela al lui Marcel Mauss, care s-o confirme; anume, lucrarea lui Franz Boas, *General Anthropology* (Published for the United State Armed Force Institute by D.C.

Heath and Company, Wisconsin, 1944). Este o contribuţie colectivă, printre semnatari apărând nume consacrate în antropologia americană şi chiar mondială: Ruth Benedict, Julis E. Lips, Ruth Bunzel, Robert E. Lowis. Direcţia cercetării şi-o asumă profesional Franz Boas, trecut în primele rânduri, deşi era mort de doi ani. Şi de data aceasta iniţiativa a aparţinut discipolilor. Aceştia au structurat ghidul-manual tot „sec" şi „lipsit de idei generale", după interesele presante ale solicitanţilor militari. O frază de început, pusă în chenar, vrea să indice scopul didactic şi practic al manualului „sec", simplu, în stil cazon: „Materialul prezentat aici este o variantă didactică, simplificată, standardizată a manualului obişnuit în şcolile şi colegiile americane. Este publicat pentru utilizare, ca auxiliar, în scopul unei anume orientări educaţionale a activităţilor forţelor armate". Se indică şi nivelul de instituţionalizare: „Departamentul de război Washington 25, D.C. 11 april". G.C. Marshall şi J.A. Ulic, militari de carieră, patronau publicarea textului.

Paralelismul Mauss-Boas poate continua pe linie colonială. Ambele texte au apărut în timpul şi, respectiv, imediat după război, când situaţia imperiilor devenise, pentru moment, critică. „Aculturaţia, schimbarea socială, situaţia colonială, dominaţia politică şi economică introduc alte transformări în cadrul disciplinei", arată un cercetător contemporan. Metropola nu renunţă şi nu va renunţa niciodată la poziţiile ei favorizate. De aici interesul vital, aş spune, pentru regândirea strategiilor de lucru, teoretice şi practice. Deocamdată, s-a recurs la soluţia repunerii în circulaţie a manualelor la care facem referinţă: forurile oficiale au găsit pista cea mai convenabilă; ele au apelat la generaţia cea mai autorizată, antropologi cu experienţă îndelungată de teren în colonii, dar şi la „discipoli". Aceştia au ştiut să restructureze şi să actualizeze materia manualelor, poate cu mai multă îndemânare decât maeştrii înşişi. Sigur că

simplitatea, concizia, lipsa de idei puteau caracteriza ambele manuale. Să comparăm *cuprinsurile* şi vom vedea că se urmăresc scopuri precise: aculturalizarea, fabricarea de imagini convenabile neo-colonialiştilor, dirijismul politic. La Marcel Mauss, *cuprinsul* cărţii este dominat de capitolul *Tehnologie*, nu neapărat în privinţa numărului de pagini, ci pentru a se atrage atenţia asupra caracterului primitiv al meşteşugurilor, care sunt, de fapt, nişte deprinderi. O astfel de tehnică simplistă era obţinerea focului. *Frecarea*, ni se spune, ar fi sursa de energie la populaţia primitivă, aşa cum se obişnuia şi la europeni, câteva mii de ani în urmă. Un titlu ca *Industrii de protecţie şi confort* este mai curând ironic. Ce protecţie la nişte vietăţi care trăiesc în colibe, nu cunosc decât îmbrăcăminte confecţionată din împletituri grosolane, asemenea grecilor micenieni şi se hrănesc din cules şi vânat? Interesante sunt obiceiurile juridice. Se ştie că formele de drept sunt cele mai stabile elemente de cultură tradiţională. *Codul* napoleonian continua să prelucreze, pentru europenii moderni, cutume milenare. Un astfel de tip de cercetare comparată ar fi fost de folos ştiinţific şi în privinţa celor două manuale de antropologie. Autorii restrâng însă problematica la familie, îndeosebi, cu aceeaşi intenţie de a sublinia primitivismul comunităţilor în discuţie. Rezultă de la sine datoria albilor de a interveni în scopul şi numai în scopul civilizării lor, fie şi cu forţa. De altfel, locurile sunt bogate şi frumoase, oamenii sănătoşi şi buni de treabă. Interesante sunt, de asemenea, capitolele consacrate *religiei* (o magie gestuală şi ridicolă), *esteticii* (în realitate, produse manufacturiere, cel mult decorative) şi *moralei* (Marcel Mauss are un capitol intitulat, tot în sens derizoriu: *Fenomene morale*; este vorba de trei pagini şi jumătate scrise simplist şi simplificator).

Dar *Manualul de etnografie* al lui Marcel Mauss se dovedeşte a fi util, dacă nu cititorului în general, în orice caz specialistului român. Şi nu numai. Este o carte într-adevăr

istorică: ea arată cu maximum de precizie un anume parcurs al disciplinei. Dacă francezul obţinea şi poate obţine în continuare îndrumări practice şi imediate de tipul celor semnalate, cercetătorul român are motive să întâmpine textul cu spirit critic şi creator, adică să se diferenţieze de modelul francez, dat fiind că şi materialul cultural din spaţiul carpatic poartă semne de cu totul altă natură faţă de cel din colonii.

* * *

Manualele despre care am vorbit (Marcel Mauss, *Manual de etnografie* şi Franz Boas, *General Anthropology*) au avut un rol pregătitor în vederea transformării şi politizării antropologiei, în aşa fel încât această disciplină să poată continua opera de aculturaţie în ritm alert, adică să universalizeze în condiţii moderne modelul de existenţă europeană, devenit unic şi, deocamdată, bine echipat. Politicul orbeşte, aşa cum îi este firea, iar asta se plăteşte pe termen lung. Efectele se răsfrîng direct şi pe moment asupra cunoaşterii ştiinţifice corecte. Drept urmare, disciplina are de suferit rupturi dramatice, devieri de la propriul parcurs, contradicţii cu sine extrem de păguboase, din toate punctele de vedere. Când omul de ştiinţă, singurul chemat să observe calitatea adevărului şi calea de urmat, îşi permite vreun moment de meditaţie pentru a cântări oportunitatea unui act de răspundere, intervine agresiv factorul de comandă dictat de interese de circumstanţă. Cazul manualului „semnat" de Franz Boas mi se pare ilustrativ.

Dicţionarele stochează şi ele informaţia curentă, din păcate prea la modă şi în acord cu manualele de uz direcţional. Tocmai despre statutul politizant al dicţionarelor este vorba acum, cu referire specială la *Dicţionar de etnologie şi antropologie*, elaborat de un grup de specialişti aparţinînd unei generaţii mai noi de etno-antropologi, în frunte cu Pierre Bonte şi Michel Izard (*Polirom*, Iaşi, 1999). Sesizantă încă din titlu este nealinierea

termenilor (etnologie „şi" antropologie), ceea ce ar sugera, la prima vedere, deschidere şi diversitate de atitudine în abordarea materiei etno-antropologice după „formula" dicţionarului. Tocmai de aceea nu se obişnuieşte, în acest dicţionar savant, formularea de definiţii „constrângătoare" în legătură cu fenomenele de gândire, cum se practica în filozofia tradiţională, în logică, în psihologie, în fabricatele imaginarului. Cititorul rămâne cu impresia unei depline libertăţi de opţiune, potrivit presupuselor convenţii ale timpurilor moderne. Ştiinţa nu are graniţe, s-ar putea crede. Dacă un titlu cuprinde, în formularea sa, cuvântul *etnologie* sau („şi"?) *antropologie*, nu avem motive să vedem vreo deosebire de fond: acelaşi demers ştiinţific ni se prezintă în variantă franceză, în primul caz, în variantă anglo-americană în al doilea. Conglomeratul de ştiinţe etno-antropologice, cu toată diversitatea lor incredibilă, constituie o familie unitară, linia care le pătrunde fiind „ideea de om". O notiţă explicativă din partea redacţiei ar fi fost, cred, necesară cititorului mai puţin familiarizat în domeniu.

Cu *Dicţionarul* lui Pierre Bonte – Michel Izard (Presses Universitaires de France, 1991, 1992, două ediţii integrale una după alta) ne aflăm departe de momentul Jean Poirier, petrecut doar cu câteva decenii în urmă. Monumentala lucrare a acestuia, *Ethnologie générale*, nici măcar nu-i pomenită în *Dicţionarul* în discuţie, deşi este redactată în „variantă franceză" (sau tocmai de aceea!) şi colaborează nume prestigioase: G. Haudricourt, Paul Marcier, Roger Bastide, Pierre Francastel, André-Leroi Gourhan. Numai primul volum (Gallimard, 1968) însumează aproape două mii de pagini. Abia din acest punct cititorul, chiar avizat, se vede în faţa unor necunoscute tulburătoare privind destinul de-a dreptul dramatic al etno-antropologiei. Cartea lui Jean Poirier a unit (nu a separat) domeniile de cercetare şi, mai ales, zonele etnografice. „În urma acestor «confruntări», spune autorul în *Prefaţa* primului volum, s-au născut multe capitole, vrem să

spunem fără precedent; lectorul poate găsi astfel o informaţie de primă mână privind problemele apropiate etnologiei şi psihologiei, de psihiatrie socială, psihanaliză, istorie, geografie, lingvistică, economie, demografie, estetică". Fiecare materie este un tot adunat în timp şi în spaţiu pentru a constitui o esenţă. Tehnica acuarelei nu a apărut într-un singur loc pe glob şi numai prin asocierea punctelor disparate putem înţelege că este vorba de o artă specifică, nu de un accident. Scrierea nu este o invenţie europeană, nici oraşul, nici războiul. După ce unitatea s-a constituit, nimic nu mai poate fi extras din întreg fără mari pierderi, pentru că se sacrifică *ideea de om*, în cele din urmă, baza oricărui demers etno-antropologic. Este greu de stabilit în ce măsură *calitatea de om* se realizează mai convingător prin simplul act primitiv al celui care împleteşte un coş de papură, pentru folosul modest al grupului, sau printr-o tranzacţie bancară după toate obişnuinţele concurenţiale şi eliminatorii. Cei vechi aveau pregătirea să dea răspunsul moral la această simplă, pentru ei, problemă. Fiinţa umană întrupează o dimensiune spirituală complex constituită, care nu trebuie abordată superficial şi diminuant. Adesea s-a dovedit că un om cultivat şi maestru în mânuirea instrumentelor sofisticate ale civilizaţiei poate să aibă un comportament, în împrejurări dictate de context, neonorabil în comparaţie cu cine ştie ce anonim dintr-un cătun oarecare. Omul cel mai civilizat este mai aproape de primitiv decât de contemporanul său aflat pe aceeaşi treaptă, pentru că un anume element standardizat de component arhaizant se conservă în toate condiţiile. Se urcă greu pe scara lui Iacob, dar coborîşul se face rapid, printr-o simplă clătinare, o ciocnire de interese, un mic procent scăzut pe piaţa bursei.

Autorii *Dicţionarului de etnologie şi antropologie* privesc problematica omului la modul limitativ şi particular. Ei au în vedere segmentul de om încă nedezvoltat, adică primitiv şi extraeuropean. Mai precis, acela care face parte din „lumea a

treia", cum o denumesc politicienii. Ca să nu fie nici o îndoială, cititorului i se indică, pe una dintre listele *Dicţionarului*, zonele geografice avute în vedere: Africa, Oceania, Asia. Apare şi America (de Nord, de Sud, Centrală), pentru a fi selectaţi indienii ce poartă, în continuare, stigmatele primitivităţii. Europa îşi găseşte loc pe listă, prilej doar pentru a se indica în mod predilect numele carpato-balcanice unde trăiesc populaţii *second hand*, la marginea modelului cultural potrivit imaginarului medieval al apusenilor, model „stilizat" cu unele elemente mai noi. *Dicţionarul* instituţionalizează o situaţie de fapt: raportarea etno-antropologiei la spaţiul extraeuropean este o problemă general acceptată în lumea ştiinţifică, acolo unde a luat naştere acest tip de cercetare. După 1900, generaţia lui Van Gennep (Leo Frobenius şi Lucian Blaga) încerca să opereze şi cu alte criterii, în afara celui geografic, în abordarea fenomenelor de cultură tradiţională. Nici artiştii geniali ai vremii nu au gândit altfel. Am în vedere arta plastică, în faţa căreia Europa modernă a cunoscut momente de invidie şi de suferinţă. Pierderea coloniilor, schimbarea de forţe militare, chiar în Europa, au impus regândirea problematicii etno-antropologice, adaptarea la noile situaţii conflictuale. Deocamdată, s-a recurs la manualele tip Boas şi Mauss pentru impulsionarea şi redirecţionarea cercetării după dorinţă. Noul curent n-a întîrziat să se arate, fiind reprezentat de specialişti cu practică îndelungată de teren, precum G. Balandier şi P. Mercier în Franţa, E. Leach şi M. Gluckman în Marea Britanie. Ei au lansat ceea ce s-a numit „antropologia dinamică", fiind preocupaţi de sesizarea accentelor conflictuale dintre culturi şi de strategiile „supravegherii" acestora. Cu alte cuvinte, Darwin a murit, trăiască Darwin: teoria speciilor nu mai este la modă pentru că trezeşte apetenţe rasiste, dar grupurile culturale, indiferent de „talie", sunt încurajate să se încaiere sub pretextul aceleiaşi motivaţii de supravieţuire. Funcţia de dispecerat, care,

în fond, îndeamnă la harţă ideologică, şi-o asumă antropologia cu tot armamentul din dotare.

Temele *Dicţionarului* sunt şi ele în concordanţă cu zonele etnografice, în ce priveşte tendinţa de ideologizare şi „dinamizare". Litera *A* înscrie următorii termeni tehnici: *aculturaţie, agricultură, alianţă, animale domestice, animism, arheologie, arhitectură, arie lingvistică, asociaţie*. Acestei litere i se rezervă 89 de pagini, din care 25 – termenilor tehnici citaţi, „restul" de 64 cuprind informaţii strict geografice referitoare la zonele etno-antropologice din colonii: *Africa, Amazonia, America, Anzi, Asia, Australia*. Pe de altă parte, vocabularul tehnic propriu-zis este selectat cu intenţie (aculturaţie, animism*), pe de alta se arată foarte sărac*, aproape impracticabil; sau se insistă (ori se sugerează) asupra primitivismului zonal: *asociaţii, ocupaţii, aşezări*. Nimic de zis, acestea se caracterizează prin arhaitate, unele comunităţi se comportă sălbatic în raport cu viaţa civilizată (şi invers). Greu de înţeles este faptul că etno-antropologia ocultează asemenea realităţi evidente (şi regretabile în fond), dacă este să privim lucrurile din perspectiva „ideii de om", în schimbul unor manifestaţiuni de „dragoste" arzătoare a albului faţă de „fratele" din colonii. Un cercetător scrie mai în glumă, mai în serios: „…în stadiul actual ne dăm seama că primitivul nu a existat niciodată, nici în secolul al XVIII-lea, nici în al XIX-lea, şi cu atât mai puţin în secolul XX" (Jean Copans, *Introducere în antropologie*, Iaşi, Polirom, p. 22). Starea de criză a disciplinei (care a ajuns să-şi piardă până şi titulatura: „etnologie"/ „antropologie"?) este mai gravă decât pare la prima vedere.

Litera *B*, ca să iau încă un exemplu, *nu* la întâmplare, se înfăţişează în următoarea componenţă terminologică, repartizată în trei secţiuni: a) *termeni tehnici* (*Bandă, Big Man, Boală, Bucătărie*; b) *antropologie zonală* (*Balcani, Belgia*); c) personalităţi ştiinţifice (Georges Balandier, Adolf Bastian, Roger Bastide, Gregory Bateson, Ruth Benedict, Franz Boas, Vladimir G.

Bogoraz, K.N. Bose). Prima rubrică, necesară şi decisivă în orice comunicare ştiinţifică, este „reprezentativă" dar neoperantă, pe de o parte datorită repertoriului restrâns de termeni, pe de alta din cauza comentariilor tendenţioase, „aduse la zi"; a doua se înscrie în ordinea regionalizării, cum am mai văzut. Belgia nu este citată ca zonă de cercetare, ferească sfîntul, ci pentru a se consemna investigaţiile efectuate în colonii din iniţiativa acestei ţări europene; ultima este concepută pentru a pune generaţiile de cercetători „în conflict", în spiritul „antropologiei dinamice". Ideea ca atare merită tot interesul şi nici măcar nu constituie o noutate. Regretabilă este intenţia de anulare a tuturor contribuţiilor ştiinţifice anterioare, întreaga istorie a disciplinei, cu etapele, curentele şi personalităţile prestigioase care au precedat. Interesul este să se dea lucrurilor o nouă faţă, o rescriere, ca şi cum toată cercetarea ar putea fi luată de la zero. Problema de fond este următoarea: în varianta actuală a *Dicţionarului*, termeni ca *familie, rudenie, neam, cultură tradiţională, rit, sărbătoresc, religie, datină* etc., definitorii pentru fixarea statutului epistemic al disciplinei, sunt prezentaţi într-o manieră defavorizată, ca şi cum ar fi viciaţi datorită unor mentalităţi învechite. Se fac pregătiri discrete, după strategia cunoscută a „rescrierilor", ca în a doua variantă a *Dicţionarului* să fie înlăturaţi şi înlocuiţi cu termeni tehnici mai în concordanţă cu noile interese în perspectivă şi la ordinea zilei. Ei există deja în circulaţie şi cunosc o vie solicitare: *celălalt, alteritate, globalizare, comunitar, identitar, grup de interese*. Pe temeiul acestora, definiţia, cum am mai afirmat, va putea fi mâine reformulată: *antropologia este o ştiinţă neocolonială*.

Etnologia în stil francez

Un tratat ştiinţific reprezintă un reper în domeniu, un instrument fundamental de informare, ca şi dicţionarul, cu datele cercetării aduse la zi, reprezentative şi verificate cu prudenţă. El înfăţişează ştiinţa respectivă în chip obiectiv şi imparţial, chiar dacă de structurarea materiei răspunde autorul singur. Este cazul tratatului (manualului) de etnografie elaborat de Marcel Mauss (*Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1947) şi devenit călăuză indispensabilă mai multor serii de studenţi şi de cercetători, până când a început să fie dublat şi apoi înlocuit de *Élements d'ethnologie* din 1975, volum elaborat de un colectiv sub direcţia lui Robert Cresswell. „A fost biblia unei întregi generaţii de ucenici etnologi".

Aceasta pare să fie accepţiunea devenită clasică despre manual (tratat). În momentul în care apare o primă lucrare de acest gen, e semn sigur că disciplina s-a constituit în termenii necesari, care să-i ateste identitatea şi ponderea printre celelalte ştiinţe mai mult sau mai puţin înrudite. Primul manual de folclor a apărut la noi în 1947, sub semnătura lui Gheorghe Vrabie, reluat mai tîrziu într-o variantă amplificată, *Folclorul. Obiect. Principii. Metodă. Categorii* (Editura Academiei, 1970). Până atunci, cultura tradiţională se făcuse cunoscută prin mai multe tipuri de activitate, de bibliotecă şi de teren, concretizate în arhive, cursuri universitare (unele, publicate), monografii, instituţii muzeale etc. Se impunea informarea cititorilor cu ajutorul unei lucrări adecvate necesităţilor didactice. Manualul lui Marcel Mauss

depăşeşte acest interes strict demonstrativ: o ştiinţă a luat naştere şi se bucură de un statut de sine stătător. La francezi, ideea despre o ştiinţă autonomă, Folcloristica, se afla deja în conştiinţa publicului mai larg, nu numai la nivelul unui grup de iniţiaţi, încă de la începutul secolului trecut, odată cu apariţia manualelor de folclor ale lui Paul Sébillot şi Arnold Van Gennep.

Rolul savantului francez (Marcel Mauss) era de altă natură: pe de o parte să pună la dispoziţia tinerilor cercetători un ghid orientativ, pe de alta să rezolve conflictele care începuseră să se ivească între discipline şi care pretindeau o nouă situare epistemică. Folclorul se afla, după al doilea război mondial, în pierdere de identitate şi de interes, iar etnografia şi sociologia îşi disputau întâietatea în sistemul ştiinţelor tradiţiei. După câteva decenii, în 1975, situaţia de criză se repeta, dar cu schimbări de accent. În primul rând, etnologia cîştiga teren în detrimentul etnografiei. Robert Cresswell a înţeles să acorde în manual un oarecare spaţiu teoretic în opoziţie cu etnografia, ştiinţă descriptivistă prin excelenţă. Etnologia trebuia apărată ca un simbol împotriva invaziei de terminologie care venea din direcţia antropologiei anglo-americane. Aproximativ în aceeaşi vreme, Jean Poirier scotea la iveală, în chip de solidarizare galică, monumentala sa lucrare, *Ethnologie générale*, primul volum fiind tipărit în 1968 şi adunînd semnăturile unor reputate nume franceze.

După un sfert de veac de la *Élements d'ethnologie*, apare un nou manual, *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, elaborat de un colectiv condus de Martine Segalen („sous la direction de…"), în 2001. În anul imediat următor, Editura Amarcord din Timişoara prezintă cititorilor o variantă românească a aceluiaşi text. Cum arată şi Martine Segalen, momentul Cresswell pune în discuţie termeni şi concepte devenite depăşite, ca *etnie, primitiv, sălbatic, colonie, lumea a treia*, „dacă admitem că ele au existat vreodată". În schimb, se orientează spre cercetarea concretă a

„terenurilor” şi a „monografiilor”, teme cărora Robert Cresswell le consacră câte un volum aparte. Problema tematologică are o semnificaţie conjuncturală: ne aflăm într-o perioadă imediat postcolonială, drept urmare, de criză a cercetărilor. Se auzeau voci care se întrebau cu îngrijorare dacă etnologia (antropologia) se mai justifică în noile condiţii, încă o dovadă că această ştiinţă este colonială, pe bază de aculturaţie. Martine Segalen se revendică de la *Eléments d'ethnologie*, dar cu unele corecţii privind resemantizarea terminologică, repertoriul tematic şi orizontul cercetărilor, semne că etnologia ar avea şanse să fie relansată. Caracteristica momentului, care justifică o nouă variantă de manual, este *globalizarea* dictată de interesele ţărilor superior dezvoltate şi devenită un imperativ universal după căderea Cortinei de Fier. Relaţiile dintre fostele colonii şi metropole au căpătat o înfăţişare cu totul deosebită şi „umană”, dovadă că „în Noua Guinee societăţile din ţinuturile înalte s-au îmbogăţit prin munca migranţilor”; că, „în loc de scoici, monedele în circulaţie sunt maşinile Jeep Toyota”; că foştii colonizaţi „vorbesc acum în numele lor”; că „popoarele îşi revendică propriul spaţiu în ordinea culturală mondială”. Într-un cuvânt, „proiectul constă aşadar în indigenizarea modernităţii” prin universalizarea modelului european, deci aculturaţie în continuare, dar cu metode „blînde”. Nu ni se spune cine umblă cu Toyota (fie şi „unii” indigeni), ce înseamnă că vorbesc „în numele lor” şi în ce limbă, al cui este „proiectul” şi, de fapt, ce urmăreşte etc.

Partea întâi a lucrării publicate de Martine Segalen, ca să prezint câteva aspecte în manieră descriptivistă, este consacrată conceptelor, capitol dominat de definiţii, direcţii de cercetare semnalate succint, controverse şi delimitări, ca să se arate că etnologia a rămas o ştiinţă deschisă dialogului. Conceptele sunt următoarele, în ordinea din manual: *etnicul, politicul, religiosul, rudenia*, după care se înşiruie un număr de discipline ataşate în

mod forţat, sub genericul amintit (*Concepte*?), printre care antropologia artei şi etnolingvistica. Capitolele de greutate din această secţiune sunt cele referitoare la *etnic* şi la *politic*, şi nu întâmplător au fost situate în deschidere. Chiar Cresswell a propus înlocuirea *etniei* cu *grupul*, pentru a se interzice gândirii accesul spre etnocentrism, naţionalism, rasă. Martine Segalen, cu idei mai „revoluţionare", găseşte altă raţiune acestor substituiri. Se porneşte de la teoria, mai nouă în etnologie, a *segmentului* adică a fractaliilor, anume că societatea modernă este pulverizată în microunităţi diverse, profesionale, religioase, comerciale etc. Etniile sunt ficţiuni. Transformarea lor în grupuri arată ce este societatea mondială astăzi: o multitudine de grupuri, de segmente. Indiferent de mărime, toate sunt la fel şi urmăresc „un singur" ţel, mondializarea. Pe această bază umană dirijată, ia naştere „conştiinţa politicului", forma ideologică înaltă a integrării. Iată că relaţia marxistă bază-suprastructură (marxismul, încă la modă în etnologia franceză de astăzi) este răsturnată. Engels ar califica o asemenea inversare de termeni *idealism*, cum i s-a reproşat şi lui Hegel.

Un concept care nu a fost încă „deconstruit" până la capăt este acela de *rudenie*, foarte rezistent şi „păgubos" pe toate planurile de existenţă. Se iveşte o soluţie, deocamdată fantezistă: clonarea. În acest caz, individul n-ar mai şti de rude, de părinţi, de fraţi, de moşi, de strămoşi. În lipsa legăturilor de sânge, iarăşi o invenţie (?), oamenii ar putea stabili relaţii de interese, spontan şi liber, fără nici o constrângere. Nu ni se spune nimic despre organizaţiile mafiote, infinit mai închise şi violente în comparaţie cu acelea consangvinare. Dacă politica manualului continuă acelaşi parcurs al revizuirilor şi rescrierilor, de la M. Mauss la Robert Crosswell şi Segalen, până la anulare (cum s-a procedat cu *etnic, primitiv* etc.: „dacă admitem că ele au existat vreodată"), nu este exclus ca peste două, trei decenii, la următorul manual, să se

pledeze în favoarea clonării, ca fenomen pe care omenirea abia îl aşteaptă.

Nu, hotărât lucru, etnologia, ştiinţă colonială, nu a intrat în normalitate. Două argumente, cel puţin, stau la îndemâna oricui: a) În volumul *Etnologie. Concepte şi arii culturale*, şi nu numai, sunt citate diverse populaţii din fostele colonii, cu scopul de a li se găsi un numitor comun şi de a se aproxima direcţia spre care tinde să meargă omenirea: *zulu, nupé, nambicura, ndembu, shilluk, mossi, berberi, dinka, iatmul, toda, nuer, kallar, samo, penan, meo, bororo, gé, na, tikopia, guoro, patani, gujari, kokistani, tsembaga, bantu, peuli, nilotici, fang, kuba, yomba, lini, gola, asmat, dan, abelam, yolngu, subanum, hanunoo, huave* etc., etc. Cercetători bine cotaţi ştiinţific în publicaţiile de etnologie au petrecut mulţi ani printre aceste populaţii, ca să le cunoască îndeaproape. Nu s-a pomenit ca doi autori să aibă păreri comune în legătură măcar cu una şi aceeaşi etnie. În acest caz, cum s-ar crede că nişte locuitori despre care nu se ştie mai nimic în Europa şi în lume pot avea vreun cuvânt de spus în problema mondializării? Altul este fondul problemei, iar acei băştinaşi vor fi ţinuţi în continuare acolo unde sunt: la distanţă. Să nu uităm că în inima Europei funcţionează vize şi încă alte multe restricţii; b) Manualul *Etnologia. Concepte şi arii culturale* este un fabricat. Pentru Martine Segalen, lucrarea citată a lui M. Mauss reprezintă un moment depăşit. Până aici, nimic grav. Autorul cărţii *Eseu despre dar* şi-a dorit un manual destinat să-i introducă pe tinerii cercetători în domeniul ştiinţei, de aceea a operat cu cărţile pe masă, pentru argumentarea şi susţinerea adevărului, cu toată răspunderea. Martine Segalen a pus în circulaţie o lucrare subordonată politicului. De aceea politicul, concept abia pomenit cu ani în urmă, trece pe primul loc; asemenea şi altele aflate la ordinea zilei, cum ar fi globalizarea sau „ariile culturale", tratate în a doua parte a lucrării, „arii", adică fostele colonii care trebuie ţinute sub observaţie, făcându-se uz de o nouă retorică, mai subtilă. Povestea lui *celălalt* este tocmai

potrivită pentru această campanie ideologică. Temele sunt ordonate după voința autorilor și în conformitate cu interesele de „grup". Se fabrică întâi teoria, urmând ca viața concretă să se conducă după ea, fapt pentru care manualul nu este lipsit de contradicții (a se vedea paginile 34 și 71, despre populația *nuer*); de generalizări forțate: „Rezultă că a vorbi despre rudenie înseamnă a vorbi întotdeauna despre putere și control" (p. 85); de afirmații șocante: „De fapt, cu cât familia va exista mai puțin, cu atât vom fi mai moderni" (p. 86), afirmații în care, sperăm, nici Martine Segalen nu crede: „Se justifică astfel cu ușurință pretinsa superioritate a europenilor" (p. 113). *Pretinsa?* Manualul se adresează studenților: „vor găsi aici bazele pornind de la care vor putea alege în cunoștință de cauză temele de cercetare și terenurile posibile de studiu" (p. 10). Martine Segalen, care semnează scurta *Introducere*, speră că lucrarea se va bucura de aceeași carieră strălucită ca și *Eléments d'ethnologie*. Nu este exclus.

Despre Articolul Unu din Constituția României

Pentru că se fac referinţe, uneori cu agresivitate, la ceea ce se numeşte în termeni tehnici „specific naţional", vreau să-i comunic cititorului de bună credinţă că problema a ieşit din actualitatea prezentă de la noi şi de pretutindeni încă din perioada interbelică. Ea cuprinde în sine adevăruri de nestrămutat, dar se referă cu precădere la segmentul de timp al constituirii naţiunilor burgheze. Statele puternice ale Europei militare şi comerciale au elaborat platforme ideologice pe măsura intereselor proprii, delimitându-se unele de altele în baza unor criterii concrete, dictate de situare geografică, tradiţie culturală, posibilităţi de afirmare personalistă şi dictatorială, în diferite momente ale existenţei lor. Spre deosebire, statele şi etniile extraeuropene, de regulă, au mers pe alte căi de dezvoltare. Se vorbeşte curent despre „specificul francez" (pozitivist), englez (pragmatic), german (tehnicist), dar acest tip de observaţie şi de clasificare nu poate fi extins la asiatici. Se scrie despre „cultura şi gândirea" indiană (Sergiu Al.- George), chineză (Marcel Granet) şi atât. Bănuim ce vrea să însemne „geniul limbii franceze" (intens cultivat prin „francofoniile" contemporane), în raport cu al limbii italiene, spaniole etc., ca să rămânem în sfera latinităţii; însă riscăm când ne exprimăm, poate în insuficientă cunoştinţă de cauză, în aceeaşi termeni în legătură cu araba, persana, ebraica.

Românii au beneficiat de experienţa statelor europene iniţiatoare, aş spune în sincronie cu tot continentul cuprins în fierbere naţionalistă şi patriotică. Dovadă, „Dacia literară", apărută sub presiunea vremii, sau scrierile unor personalităţi de seamă care ne-au avut în vedere direct sau indirect, Jules Michelet, Edgar Quinet, Herder; la fel de prezenţi şi în conştiinţa polonezilor, sîrbilor, albanezilor, bulgarilor, grecilor. Fireşte, au fost operate adaptările de trebuinţă, mai ales că nu ne-a lipsit o îndelungată experienţă culturală pe teren propriu, ridicată la nivelul conştientizării, atât în plan savant (de pildă, celebra *prefaţă* la *Cazania* mitropolitului Varlaam, *Cuvânt împreună către toată semînţia românească* (1643), sau la nivelul mentalului folcloric prin formule cristalizate în versuri de tipul: „Măi creştine, măi române", ca şi în vorbirea curentă: „omul meu", „creştinul meu", „românul meu". Toate scot în evidenţă note diferenţiale, caracteristici, semne ale „conştiinţei comunităţii de origine", cum ar spune C. Rădulescu-Motru, de unitate şi de geneză. În aspectele constitutive, în formele de comunicare şi de stil cultural, ele nu se regăsesc decât la carpato-dunăreni, adevăr ştiinţific bine stabilit şi general acceptat de bibliografia de specialitate din aproximativ ultimele două secole.

O contibuţie remarcabilă în domeniul care ne interesează aici se datorează filosofului român C. Rădulescu-Motru, cu lucrarea *Etnicul românesc*. Cartea a fost tipărită în 1942, la „Casa Şcoalelor" şi încheie o întreagă serie de studii pe aceeaşi temă, dovedind una dintre principalele preocupări ale autorului, de-a lungul întregii existenţe. Cititorului de astăzi îi este mai accesibilă varianta reeditată în 1996, la „Albatros", cu un amplu studiu introductiv, temeinic şi oportun, elaborat de Constantin Schifirneţ, cel care a îngrijit şi retipărirea volumului *Timp şi destin* din 1940. Această din urmă lucrare citată a fost tradusă şi în limba germană (1943). Ea continuă cercetările

despre tipologia şi metafizica timpului, în spiritul lui H. Bergson, W. James ori Pierre Janet.

De reţinut că mai toate operele lui C. Rădulescu-Motru, inclusiv tratatele universitare, au ca obiect posibila situare a fiinţei etnicului în sistemul mai larg al culturii. De altfel, fusese unul dintre elevii străluciţi ai lui W. Wundt, iar marele etnopsiholog german intenţiona să-l reţină la catedră. Să se observe neapărat că, după „secolul naţionalităţilor", problema etnicului intrase într-o fază nouă, fiind abordată din perspective multiple, etnopsihologie, sociologie, filosofia culturii. D. Gusti, S. Mehedinţi, Ovid Densusianu, Al. Tzigara-Samurcaş, Sextil Puşcariu, Lucian Blaga, Petre Andrei, Eliade se arătau interesaţi de aşezări rurale, de comportamente sociale, de forme de invenţie şi de exprimare, străduindu-se să depăşească faza romantică a secolului anterior. Imaginarul poetic făurit pe gustul generaţiilor vechi, limitat la sat şi la istorie, religie şi limbă, căpăta deschideri largi de orizont, în raport cu orientările ştiinţifice moderne. De altfel, asemenea preocupări îşi găseau corespondenţe şi dincolo de graniţele noastre. Constantin Schifirneţ găseşte identităţi la francezi, de pildă, unde dioptriile cercetătorilor par întoarse şi spre comportamentul „celuilalt" etnic (*L'âme allemand* de Louis Reynaud), germani (*Essai sur la France*, Ernst Robert Curtius); sau către interiorul propriu (*England* de William Ralph Inge, *L'âme italienne* de Contele Sforza).

Etnopsihologia intră pe terenul discuţiilor pornind de la conceptul de *personalitate*, acela care stabileşte un punct de echilibru între psihologia generală şi psihologiile diferenţiale. Se definesc, în acest context, cele trei tipuri comportamentale de bază ale cercetării, *individual, social, etnic*, în măsura în care ele au reuşit să se manifeste, pe rând sau deodată, în lumina conştiinţei. Fiecare se înscrie într-o sferă proprie, dar nu se izolează în sine, ci se interferează adesea în existenţa lor cursivă

şi dinamică, întărindu-şi, prin reciprocitate, potenţialul energetic. Socialul ori (/şi) etnicul se află, de regulă, la comanda tipului vocaţional de personalitate. În ultimele decenii, etnopsihologia a fost constrânsă să cedeze teren sociopsihologiei (psihologiei-sociologiei). În primul caz (al etnopsihologiei), se acorda mai mare credit variaţiilor de temperament şi de invenţie, realizându-se o radiografiere mai întinsă şi profundă a factorilor de conştiinţă, de afirmare şi de voinţă. Sociopsihologia (psiho-sociologia) este oarecum reducţionistă, pentru că obligă diversul formelor naturale şi sufleteşti să se conformeze mecanismelor simplificatoare ale conceptului de *funcţie*. De aceea sociologii de ultimă oră (ce-şi zic uneori şi psihologi, pedagogi, formatori de opinie) se află într-un permanent război (comic) al statisticilor sociale. N-o să găsim două laboratoare de cercetare sau catedre universitare care să ajungă la concluzii comune şi convingătoare, în urma abordării unuia şi aceluiaşi microsegment social. Ca şi cum această realitate n-ar fi şocantă şi îngrijorătoare, „investigaţiile" continuă în mod ciudat, cursurile universitare se multiplică în tiraje mari şi prin edituri „bine cotate", publicul (îndeosebi studenţii) rămâne păgubit de informaţia corectă.

Etnicul de pretutindeni (nu numai cel românesc, dar şi german, polonez, italian, grec, iudeu, argentinian, japonez) nu este o invenţie arbitrară, cum lasă să se înţeleagă imagologia modernă, specializată în falsificarea adevărului istoric. El are o existenţă proprie, concretă, o evoluţie distinctă, un sistem de date conţinutistice şi de valori care-i justifică dreptul de afirmare şi de destin. Istoricul de bună credinţă îl poate urmări pe etape evolutive; etnopsihologul este în măsură să semnaleze cu mijloace proprii structura internă a etnicului, având ca reper orientativ, cum am spus, conceptul de *personalitate*, asociat cu acela de *conştiinţă*. Tocmai aici se găseşte centrul de greutate al cărţii lui C. Rădulescu-Motru la care ne referim, *Etnicul*

românesc, având subtitlul lămuritor: *Comunitate de origine, limbă şi destin*. În interiorul acestor coordonate culturale cu funcţie coalescentă se constituie şi conştiinţa comunităţii de religie. Aceste forme de viaţă reală cu interrelaţii complexe şi îndelungate ne îndreptăţesc să vorbim despre personalitatea etnicului românesc. Dar, repet, pe urmele lui C. Rădulescu-Motru: mai toate etniile lumii, din antichitate până astăzi, care au cunoscut viaţa statală şi istorică s-au realizat, mai mult sau mai puţin manifest, în spaţiul deschis al amintitelor trăsături stilistice ale culturii de origine, de limbă, destin.

În ce ne priveşte pe noi, românii, prima dintre ele, *conştiinţa unităţii de origine*, şi-a găsit baza de susţinere în viaţa satului, şi asta din timpurile cele mai îndepărtate până în epoca premodernă şi modernă. Ea a fost întărită secol de secol în spiritul ruralului şi lărgită în întinderea carpato-danubiano-pontică prin *uniunile de obştie*, unele devenite celebre şi autointitulate *ţări*, *ţinuturi* sau *bănii*, identificabile încă de la retragerea aureliană. Acestea dispuneau de organizaţii administrative şi militare puternice, de forme juridice, aşezări umane stabile, viaţă culturală diversificată pe nivele de existenţă materială şi spirituală. Chiar dacă satul de câmpie, să spunem, diferă în liniile lui generale de satul de deal ori de munte el, satul, rămâne în esenţă celula de bază pentru întreaga comunitate a etnicului. Indiferent de situarea geografică, ţăranii îşi puteau schimba între ei mesaje culturale, în fond, aceleaşi.

La nivelul comunităţii de origine pot fi sesizate mai lesne anumite elemente diferenţiale între tipurile naturale şi etnic. La vechii greci, cetatea constituia celula de bază pentru formarea conştiinţei de origine, nu satul. Din mulţimea de cetăţi răspândite pe insule şi pe ţărmuri maritime, una singură se bucura de unanimă autoritate, Atena; avea să se alăture şi Sparta. De aici decurge şi sensul celebrului mesaj înscris de Leonida pe stânca de la Termopile: cel trimis departe are

întotdeauna gândul întors spre propria-i origine (M. Eliade). În treacăt fie spus, Atena a fost la origine o uniune de sate, adică o obște (cuvântul comun *atena* = sat). Tezeu le-a unit într-una din „muncile" sale culturalizatoare, dând naștere „primului" stat-cetate din istoria peninsulei.

Conștiința unității de limbă reprezintă o altă dimensiune caracteristică a ființei etnicului. De aceea definiția oricărui tip de etnic nu trebuie să supravalorifice doar una dintre cele trei (patru, în cazul în care luăm în considerare și conștiința unității de credință) componente, deși fiecare element în parte se găsește transfigurat în celelalte (de pildă, categorii de termeni ca român-creștin, fossatum-sat-șanț, neam-țară etc.); și nici a trăsăturilor caracterologice „pozitive": românul este „generos", „răbdător", „bun soldat" (exemple date ca neconcludente, în sine, de C. Rădulescu-Motru); trecându-se sub tăcere păcatele, inerente de fapt, oricărui grup uman. A nu le recunoaște înseamnă a persevera în eroare și, totodată, o dovadă de incapacitate de corecție. Pentru eliminarea imaginii triumfaliste, de sorginte romantică, dar explicabilă pentru vremea respectivă, autorul a elaborat prima cercetare caracterologică (după schița oarecum caricaturală a lui D. Cantemir din *Descrierea Moldovei*), în care defectele etnicului românesc sunt scoase la iveală cu aceeași perseverență și interes științific, împreună cu calitățile, considerându-se că și unele și altele pot fi recunoscute și probate pe bază de exemple concrete. Este vorba despre lucrarea de tinerețe, *Sufletul neamului românesc. Calități bune și defecte* (1910). În 1907, apăruse primul volum al lui Dumitru Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, rămas aproape necunoscut și orientat în manieră preponderent negativă. Important este că cercetarea interbelică privind problematica etnicului românesc a evoluat în spirit riguros științific, pe linia lansată cu prudență și oportunitate de C. Rădulescu-Motru – Drăghicescu. Toate

monografiile Şcolii Gusti se remarcă prin consemnarea exactă a comportamentelor etice de la sate. Citabilă este îndeosebi seria celor *60 de monografii sătești*, din diferite ţinuturi ale ţării, elaborată de echipa de specialişti sub îndrumarea lui D. Gusti şi Anton Golopenţia. Autorii se arătau interesaţi nu numai de semnalarea defectelor, fapt ce nu duce nicăieri (doar dacă se face cu rea intenţie). Ei aveau în vedere căile de îndreptare, în scopul ridicării şi modernizării satelor. Astfel, oamenii de ştiinţă îşi spuneau cuvântul şi erau ascultaţi de la mic la mare, de la publicul de bună credinţă la forurile universitare şi academice. Se produceau şi discursuri frazeologice, festiviste, dar nu erau receptate favorabil de către adepţii cunoaşterii corecte şi exacte. Ele proveneau din rândurile presei aservite politicianismului şi făceau parte din maculatura vremii. De aceea C. Rădulescu-Motru îşi permitea să-l înfrunte chiar şi pe N. Iorga, atunci când marele istoric, de regulă bine intenţionat, lăsa să-i scape, în anume împrejurări, fraze mai aprinse, în stilul său caracteristic; sau pe Lucian Blaga, ori de câte ori poetul din Lancrăm se avânta prea departe pe terenul filosofiei culturii. Polemicile dintre ei, destul de încordate, reprezintă cel mai mare interes pentru cine urmăreşte cota nivelului ştiinţific şi de noutate atinsă de problematica *specificului cultural* românesc în dezbatere. Prin *Sentimentul românesc al fiinţei*, Constantin Noica deschidea o nouă perspectivă în domeniu, fără anularea celor precedente. Este vorba de *etape* din istoria unei probleme care s-a dovedit a fi mai complexă decât pare la prima vedere.

* * *

(*)

După deceniul al treilea (1920-1930) din prima jumătate a secolului al XX-lea, deceniu experimental, cu aplicaţie la teren şi la document, etnografii, sociologii şi etnopsihologii începeau să capete probe, tot mai doveditoare, că fiinţa etnicului se

redimensionează în spirit unitar pe mai multe planuri ale existenţei sale, şi în serie „genetică". Îndeosebi direcţia sociologică a lui Dimitrie Gusti şi etnopsihologia orientată în spirit modern de C. Rădulescu-Motru se întîlneau în opinia că etnicul devenise o realitate dinamică, predispusă la schimbări rapide sub impulsurile culturii savante. Există un *etnic restrâns* la sat, ne spune C. Rădulescu-Motru, în coabitare cu *etnicul întins*, acesta cuprinzând şi oraşul. De fapt, unul vine în întâmpinarea celuilalt, luînd fiinţă *naţiunea* (D. Gusti), construcţie istorică realizată în trepte şi purtând în îndepărtata-i geneză aceeaşi unitate a conştiinţei de origine. Ni se arată într-o lucrare:

„Conştiinţa comunităţii care stă la baza etnicului, după condiţiile istorice în care s-au dezvoltat popoarele europene, îmbracă trei diferite forme, ce urmează într-o constantă ordine de succesiune, aceea ce probează că ele sunt creaţiile unui proces istoric comun tuturor popoarelor europene. Prima este forma comunităţii de origine, pe care au cunoscut-o popoarele etnice, sub denumirile *ethnos, gens, natio, ethnicus*, denumiri pe care le păstrăm şi astăzi. Această formă dă etnicul satelor de astăzi. A doua formă este aceea a comunităţii de limbă, care este o simplă adaptare a celei dintîi la cerinţele spirituale ale vremii. Limba, prin multiplele ei virtualităţi spirituale, este menită să înlocuiască treptat conştiinţa originii. Oamenii de aceeaşi limbă tind spre o unitate de cultură, iar unitatea de cultură, luînd din ce în ce mai mult în viaţa popoarelor moderne caracterul unei arme de luptă pentru apărarea existenţei, sfârşeşte prin a întuneca şi apoi a îngloba în ea conştiinţa de origine. Aceasta de a doua formă dă etnicul de pe teritoriul întreg al naţiunii, sat şi oraş la un loc. A treia formă, mai recentă, dar care se anunţă de pe acum ca aceea ce va avea durata cea mai lungă, este conştiinţa comunităţii de destin: etnicul Europei viitoare". (C.

Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc*, Bucureşti, Editura „Albatros", 1996, p. 112-113).

Autorul reţine tipul de etnic după model european, fiind inclusă aici şi realitatea românească. De aceea i se pare că formele invocate se află, peste tot, „într-o constantă ordine de succesiune". Dar, în constituirea „americanismului", limba a fost aceea care a reprezentat, în ordine, „prima" formă înscrisă pe linia unităţii de conştiinţă; acolo nefiind, la drept vorbind, una „de origine". Când s-a discutat, în Parlamentul de la Washington, care să fie limba oficială a noului stat, dacă ar fi ieşit la vot germana, altfel ar fi arătat faţa americanismului şi, probabil, a lumii. După câte ştiu, diferenţa de voturi privind adoptarea uneia dintre cele două limbi, germana sau engleza, a fost minimă. Dar acesta este mai curând un caz de ucronie şi comportă alt tip de discuţie.

Mai interesantă mi se pare cealaltă idee din pasajul citat: comunitatea de destin dădea semne să se instaureze temeinic în viaţa statelor moderne. Încă nu puteau fi bănuite mutaţiile pe cale să se producă în forţă. Marile puteri au învăţat imediat după război să-şi pună la punct geostrategia, fabricând destine cu „caractere specifice", diferenţiate net: pentru „ei" şi pentru „ceilalţi". Ieri, comunitatea de destin, ca model european, se întemeia pe structura de rezistenţă a celor trei forme ale etnicului în „ordine de succesiune". Astăzi, îşi confecţionează chipul după cursul monedei forte şi după pieţele financiare. Însă etnicul rămâne neclintit, astfel că, în fond, C. Rădulescu-Motru nu s-a înşelat. Vorba lui Michelet, rostită în timpul formării naţiunilor după însemnele democraţiei burgheze: dacă îl întâmpini pe rus cu o vorbă mai aspră, te trezeşti în faţă cu muscalul; la fel: germanul îl redescoperă în orice clipă pe Luther; francezul reinventează mai curând ghilotina decât să renunţe la imnul naţional.

Să reţinem încă un pasaj reprezentativ din *Etnicul românesc*. Cel ce urmează, asociat cu citatul selectat deja, esenţializează direcţia de gândire a lui C. Rădulescu-Motru, cu deschideri spre alte lucrări strâns înrudite, *Naţionalismul* (1909), *Românismul* (1936), *Timp şi destin* (1940):

„Această evoluţie de la conştiinţa comunităţii de origine la aceea de destin face să înţelegem rolul deosebit pe care-l au aceste trei conştiinţe în conducerea politică a popoarelor de astăzi, în ceea ce priveşte educaţia cetăţenească şi organizarea propagandei de stat. Conştiinţa etnicului de sat, fiind izvorîtă din condiţii geo-biologice, este greu de influenţat. Ea se pleacă cu greu la intenţiile educatorului şi ale propagandistului. Rămâne neschimbată ca o piatră de temelie. Greu de influenţat este şi conştiinţa etnicului cu privire la limbă. Frumuseţile unei limbi nu se pot da cu împrumut pentru a fi gustate, dincolo de hotarele ei naturale. Şi ca şi frumuseţile limbii, tot aşa sunt şi originalităţile culturii unui popor. Dacă din snobism capodoperele sunt admirate astăzi peste întreg pământul, cu adevărat rodnice, adică cu adevărat seminţe spirituale, din care să răsară noi opere de valoare, capodoperele nu sunt decât în ţara de origine. Dintre toate, singura influenţabilă este conştiinţa comunităţii de destin, care vine cea din urmă".

Noul pasaj adaugă la cele ştiute distincţia între cele trei forme ale etnicului: primele două stabile, ultima dinamică şi în progresie, graţie înzestrărilor naturale ale actanţilor; dar şi influenţabilă, datorită factorilor conjuncturali. Afirmaţiile autorului au fost verificate în trecutul nostru istoric. Totdeauna primele două forme ale etnicului, conştiinţa unităţii de origine şi conştiinţa comunităţii de limbă şi de cultură, au „boicotat istoria", adică au manifestat rezistenţă în împrejurări neprielnice. Celebra teorie a lui Lucian Blaga se confirmă, în mod paradoxal, prin demonstraţiile adversarului şi partenerului său de polemică, C. Rădulescu-Motru. Însă teza

mutaţiilor în planul conştiinţei comunităţii de destin şi-a găsit cea mai semnificativă (dar tristă) ilustrare după încheierea ultimului război mondial. Atunci s-au desfăcut şi refăcut alianţe, spre cîştigul unora şi paguba altora. România s-a trezit în altă „comunitate" de destin, după Yalta şi după „Cortina de Fier". Cei care au preluat comanda în zonă parcă-l citiseră pe C. Rădulescu-Motru pentru a-i pune în aplicare ideile, dar neapărat în sens negativ. Nu cultivarea, ci distrugerea etnicului în laturile lui rezistente şi stabile: conştiinţa unităţii de origine şi conştiinţa unităţii de limbă şi de cultură. Ce au început tancurile cu stea roşie pe turelă a continuat aparatul de propagandă, cu secera şi cu ciocanul. Frumos imaginar moştenim! Se dorea „gubernizarea", altfel spus, „integrarea" noastră în Marea Uniune, ca ţară model, ideală. Fondul autohton se opunea: elementele „identitare", însoţite de conştiinţa de origine, de limbă, de istorie şi de tradiţie culturală. Ni s-au dat câteva cincinale ca să rezolvăm problemele „în litigiu" şi să ne „aliniem". Au urmat „revoluţia" (nu chiar „de catifea") şi alte cincinale, altfel zis, luştri, pentru „reforme" în industrie, administraţie, justiţie, învăţământ, cultură. Presa politică şi editurile nu mai osteneau să bage-n cap românilor că sunt plini de defecte morale. Se mai spunea că istoria mare nu-i de luat în seamă; că limba română ar fi o mixtură imposibilă de forme împrumutate, un dar al slavilor, care ne-au învăţat de toate; că istoricii, scriitorii, oamenii de ştiinţă ar trebui aruncaţi la „groapa istoriei", ca la Berevoieşti. „Fără istorie", „fără limbă", calea colonizării se arăta deschisă noilor fabricanţi de lume, de ordine şi de canon.

Piesa s-a rejucat la scenă deschisă în Piaţa Palatului (decembrie, 1989). Tonul major l-a dat omul cu *o* mare, „bun cititor", tot pe invers, al lui C. Rădulescu-Motru. A rostit în faţa naţiunii propoziţia esenţială: „Ţara noastră nu mai are graniţe". Nu mai era nevoie de montaj, de stele pe turele, de seceri şi de

ciocane, de comandouri de presă; lecţia era deprinsă din anii de „Lomonosov". Doar ne aflam după Malta, *astălaltă l-altă*, ar zice ţiganul din snoava cu gîsca. Şi, cum tot bucureşteanul a devenit, de voie de nevoie, amator de spectacole, a înţeles că teatrul se poate închipui cu un balcon, ceva recuzită, cu figuranţi care să strige „foc!", ca să ardă o bibliotecă; şi cîţiva inşi care să moară ori să se prefacă. Aşa că vocea omului cu majusculă a fost preluată de corul figuranţilor: „Industria noastră este un morman de fiare vechi"; „Să distrugem armata şi fabricile de armament"; „Să desfiinţăm statul (unitar şi naţional) pentru că este moştenire comunistă" (comuniştii îl considerau „moştenire burgheză"); să vindem fabricile pe un dolar bucata"; „Reforma are şanse cu condiţia să atingem pragul de jos al sărăciei"; „Să facem tot ce ni se cere, ca să intrăm în Europa" etc. „Balconul" s-a mutat în „parlament", la „televiziune", prin „tribunale", „reviste", „ziare", „edituri".

Această diversificare de forme fără fond vrea să însemne „descentralizarea", democratizarea mult dorită? Nimic mai fals! Doar ne aflăm în domeniul teatrului, unde jocul măştii poate fi decisiv în frămîntarea aluatului uman, unde zîmbetul larg ascunde ură şi sînge, unde ipocritul se jură că vrea binele celuilalt, unde politicianul-tarabagiu se crede persoană providenţială, unde mitocanul nu-şi cunoaşte lungul nasului, unde omul de valoare trece prea repede în rîndul secăturilor.

Bref, programul „balconului", anunţat cu solemnitate grotescă în zi de „revoluţie" şi de „schimbare", a fost ticluit precis şi sigur, în scopul afectării formelor rezistente, naturale şi istorice ale etnicului: fărîmiţarea unităţii conştiinţei de origine, de limbă şi de cultură. „Pluripartitismul", cu număr astronomic de formaţiuni de grup, a dus la conflicte etnice cu totul nemotivate, fiind vizată, în fond, negarea Articolului Unu din Constituţia României. Înmulţirea peste măsură a universităţilor particulare cu răspundere limitată, ca SRL-urile,

şi direcţionarea învăţământului de toate gradele, cf. tezelor „corectitudinii" politico-ideologice, au ca rezultat periclitarea formării generaţiei de mâine; canalele de televiziune se întrec în a prezenta satul în imagini catastrofice, de trib sălbatic: crime inimaginabile, violuri, tîlhării, credulitate imbecilă în vrăji, în leacuri băbeşti, în mama Omida. Doar ţiganii, pe care i-am lăsat să ne ciordească până şi numele ţării, prezenţi plini de fală şi de parale, mai sunt mândri de etnia lor, manelizând chiar şi „Deşteaptă-te române!" Kulturpolitica bruiază cultura reală.

Redevine actuală vechea întrebare a lui Roesler: „Cine sunt românii?" Reformulată în spiritul „balconului": „Cine *mai* sunt românii?" Doar Articolul Unu din Constituţia României tulbură, încă, socotelile fabricanţilor transetnici de destine care ne-au şi etichetat: „eurolaci".

(*) Apărut în „Bucovina literară" cu titlul: *Fiinţa etnică în bătaia puştii*.

Pieţele financiare, imagini viitoare ale naţiunilor

Cu siguranţă, cartea lui George Soros, *Despre globalizare* (Editura Polirom, Iaşi, 2002), nu-şi justifică, aparent, prezenţa aici. Ea se adresează economiştilor, mai precis finanţiştilor, de astăzi şi îndeosebi de mâine, interesaţi până-n pânzele albe de strategiile încă năucitoare ale globalizării. Dar cum globalizarea angajează în perspectivă toate palierele existenţei, de la cultura materială la cultura spirituală, de la gestionarea teritoriilor şi a apelor la trasarea destinului umanităţii, cartea lui Soros intră în sfera etnologului. Că economicul primează, o ştim de la Marx. Cursul evenimentelor ne îndeamnă, aşadar, în epoca modernă dominată de tirania banului, să pornim, în mai toate demersurile, de la legile de fier ale economicului. De altfel, în tratatele şi dicţionarele mai noi de etnologie şi de antropologie, ştiinţele economice au cîştigat teren în mod evident, în raport cu disciplinele tradiţionale: etnografia, filosofia culturii, sociologia. Economicul a devenit nelipsit reper orientativ.

Nefiind economist, nici măcar simpatizant, nu-mi pot da seama dacă *Despre globalizare* are şansa să devină o carte clasică. Poate nici autorul nu s-a gândit la aşa ceva. Întrucât vine din partea unui finanţist de renume, practician încercat şi de succes, nu încape îndoială că trebuie întâmpinată cu maxim interes de toate categoriile de cititori. Prea se vorbeşte astăzi mult despre globalizare, dar, după câte se pare, fără ca nimeni să ştie mai nimic despre ea. Asistăm zilnic la o „mare trăncăneală" jucată de televiziune, de presa scrisă, cu prilejul unor colocvii „ştiinţifice", până la suprasaturaţie. Ne-o spune şi un autor care a scris multe cărţi în domeniu: „Globalizarea este,

fără îndoială cuvântul (-cheie şi -litigiu) cel mai des folosit şi abuzat, cel mai rar definit şi, probabil, cel mai neînţeles, nebulos şi spectaculos din punct de vedere politic al ultimilor şi viitorilor ani" (Ulrich Beck, *Ce este globalizarea?*, Editura Trei, Bucureşti, 2003, p. 37). După informaţii autorizate, în Anglia şi în Franţa se duce de zece ani încoace o campanie oportună de presă pentru informarea corectă a marelui public. La noi nu s-a depăşit faza spectacolului comic şi iresponsabil. Se crede îndeobşte că globalizarea ar fi un fel de dejun, undeva, într-o poiană, fiecare având parte, după o călătorie cu plăcute peripeţii, de mici şi bere draft după pofta inimii. Sincer să fiu, cuvântul *globalizare* îmi provoacă frisoane, ca şi *totalitar*.

În schimb, tipul de discurs pe care îl propune George Soros (şi, în general, finanţiştii de profesie) are o calitate: înfăţişează realitatea, fie şi „nebuloasă", deschis şi curajos. În primul rând este de preţuit sinceritatea autorului, faptul că cititorului i se spun lucruri şi bune şi rele, ca să ştie la ce se poate aştepta; cu alte cuvinte, pe ce cale poate să apuce. Spre exemplu: „Statele Unite poartă o responsabilitate mondială specială datorită poziţiei lor dominante în lume. Fără cooperarea lor, nici un acord internaţional nu este posibil. Totuşi, Statele Unite constituie astăzi şi principalul obstacol în calea cooperării internaţionale, căci ele se pot opune ferm oricărui aranjament care le-ar pune în pericol suveranitatea" (p. 137). Aşadar, hegemonia lumii, visul oricărui imperator din toate timpurile, nu mai este disputată. Cititorul are prilejul să deducă singur dacă poziţia privilegiată pe care şi-au dobândit-o Statele Unite este spre binele general sau dacă foloasele se împart de sus în jos, după obişnuinţă; dacă se asigură condiţiile de funcţionare pentru dezvoltarea unei „societăţi deschise" (şi ce înseamnă asta, societate financiară, potenţial îngrădită, nu?) ori se lasă loc unui nou totalitarism. Sau alt pasaj, care ridică semne de întrebare, alături de multe altele: „Am ajuns să nu mai

avem încredere în invocarea principiilor morale deoarece asemenea principii sunt uşor de pervertit. E greu să faci deosebirea între bine şi rău, şi e greu să obţii un consens cu privire la ceea ce este bine sau rău. E mult mai uşor să găseşti o justificare morală pentru un comportament amoral sau chiar imoral. Morala dă naştere la ipocrizie şi se pretează la abuz. În numele moralei au fost comise numeroase atrocităţi. Ziua de 11 septembrie este unul dintre exemplele cele mai cumplite" (p. 135-136). Interesantă sofistică, invocată în numele unei societăţi „fără moral" şi „fără principiu". Asta da „societate deschisă", dacă ştie să jongleze cu *binele* şi cu *răul*, unul luînd oricând locul celuilalt, fără sminteală. Noroc de existenţa hegemonului care, ca un Big Brother, decide când *răul* trebuie luat drept *bine* sau invers, nu contează, întrucât tot nu se poate face deosebire clară. În orice caz, propoziţia grea de sens, „morala dă naştere la ipocrizie", n-ar putea fi înţeleasă de un grec, fie el şi Platon. S-ar pune întrebarea: când s-a întâmplat, în istoria omenirii, ca morala, practicată în puritatea ei, cum ne învaţă clasicii, să se împotmolească în ipocrizie? Este ca şi cum măceşul ar rodi smochine. Şi dacă *răul* şi *binele* sunt confundabile, de ce am crede că în acel 11 septembrie s-ar fi întâmplat ceva condamnabil? Din ce parte se emite judecata şi cine pune accentele? Un lucru pare sigur: ne aflăm într-un moment de mare derută şi confuzie, iar faptul ar trebui să ne neliniştească pe toţi, aducându-ne la realitate, pentru a ne aduna şi a decide asupra unei societăţi cu adevărat *deschise*. În ultima vreme, apare tot mai evident că sintagma „societate deschisă" se pune în circulaţie cu intenţia înlocuirii formulei îndătinate „societate democrată", ca şi altor vechituri, cum ar fi *libertate, adevăr, valoare, justiţie, cultură*; sau cuvinte de care au ajuns să se ruşineze „elitiştii" noştri: *patrie, naţiune, limbă maternă, scriitor naţional, loc natal* etc.

Reiau: „societate deschisă” în ce sens? Ne-o spune autorul cărţii *Despre globalizare*: „… am adoptat o definiţie oarecum restrânsă a globalizării: conform ei, globalizarea reprezintă mişcarea liberă a capitalului însoţită de dominaţia crescândă a pieţelor financiare globale şi a corporaţiilor multinaţionale asupra economiilor naţionale. O astfel de abordare are avantajul că restrânge subiectul discuţiei. Susţin că globalizarea a fost inegală. Dezvoltarea instituţiilor noastre internaţionale nu a ţinut pasul cu dezvoltarea pieţelor financiare internaţionale, iar aranjamentele noastre politice au rămas în urma globalizării economiei. Bizuindu-mă pe aceste premise, am formulat un set de propuneri cu caracter practic care ar putea face capitalismul global mai stabil şi mai echitabil” (p. 15).

Acest pasaj, care se arată structurat în alţi termeni faţă de ce ştim de la vechea economie politică, merită buchisit cu creionul în mână, aşa cum studiam în studenţie celebra *Prefaţă* a lui Marx la *Critica economiei politice*, pentru identificarea raporturilor dinamice dintre bază şi suprastructură. Şi asta cu atât mai mult cu cât *Despre globalizare* reprezintă o schiţă de program după care urmează să se dezvolte societatea viitorului. Primul fapt consemnabil şi care constituie pivotul cărţii se referă la protejarea pieţelor financiare globale (a nu se confunda cu piaţa de mărfuri, mai greoaie, locală şi stabilă) şi la libera circulaţie a monedei unice. De aici rezultă că termenul *libertate* nu are o semnificaţie antropologică, ci pur tehnică. Totodată, pieţele financiare au tendinţa să se internaţionalizeze până la hegemonizare, fără să afecteze statutul istoricizat al graniţelor geografice. Precizarea este necesară întrucât în presa audio-vizuală probleme privind *graniţele, libertatea, autonomia* au fost comentate defectuos, ducând la neînţelegere multă. Apoi: în momentul de faţă, statele aderente se pregătesc să transfere unele sarcini asupra instituţiilor internaţionale specializate, de

regulă particulare, în sprijinul aceloraşi pieţe financiare globale. Soros însuşi dispune de o „reţea" de asemenea instituţii şi fundaţii. Cu alte cuvinte, naţiunile se vor regăsi, într-o formă sau alta, mai puternic ori mai palid, după posibilităţi, în întruchiparea pieţelor financiare. Dacă vor fi reprofilări geografice sau nu, în această privinţă, probabil, vor decide pieţele de mărfuri, ca şi „aranjamentele noastre politice". Autorul mai observă ritmuri inegale în procesele constituirii globalizării. Este vorba de decalaje (poate conflicte?) între economic şi politic. Cât despre componenta culturală a globalizării, aceasta nu numai că a rămas în urmă, dar nici nu se întrevede vreun consens privind administrarea ei. Oricum, „sacrificiile vor fi mari", mai ales pentru ţările slab dezvoltate; ca inegalitatea, nemulţumirile, sărăcia să se perpetueze în buna şi nesmintita tradiţie milenară. Dar „globalizarea nu poate fi făcută vinovată pentru toate relele cu care ne confruntăm" (p. 32).

Greu de crezut că societatea pieţelor financiare globale, prevăzută să funcţioneze ca o uzină mondială perfect echipată, va lua chip fără seisme puternice, provocate chiar de actorii principali, pregătiţi să intre în canon. George Soros avertizează cu perfectă bună credinţă în această direcţie. Tocmai de aceea ţările care au înţeles importanţa ceasului de decizie se prezintă fiecare în parte cu greutatea valorică specifică, bine cântărită şi afişată cu răspundere. Din păcate, noi, românii dăm un spectacol dezagreabil pentru un ochi din afară care ne supraveghează: neserioşi şi miştocari, împărţiţi în partide şi partidulețe, maeştri în intrigării păguboase, slugarnici faţă de orice individ profitor, numai străin să fie, care ne întinde mâna cu prefăcută amiciţie. Este momentul, măcar acum, să ne gândim la problemele noastre majore, cu simţ de răspundere, să ne examinăm potenţialul valoric, pentru ca internaţionalizarea instituţiilor proprii să nu se facă numai în pagubă.

Până una alta (şi fără să băgăm de seamă), am şi fost testaţi de ochiul clarvăzător din afară, de fiecare dată când ne-am bucurat de apariţia curcubeului deasupra mlaştinii. Ca băieţi cuminţi şi nerăbdători să „intrăm", am şi optat pentru piaţa dolarului cu toată *gloaba* (cuvânt autohton). Rezultatul? Am dovedit că suntem buni doar pentru căpşunărit în Spania şi pentru hălăduit prin Orientul Apropiat, cu puşcoacele pe umăr. După spusa veche: „Boieri, boieri, dar cine să ne mai tragă ciubotele?"

Fractalia

Societatea modernă este supusă unor fenomene de fracturare în serie, ne spune Nicu Gavriluţă în teza sa de doctorat, *Fractalii şi timpul social* (Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003). Asta înseamnă că orice parte a ei luată în sine, ca întreg, se rupe în bucăţi, de pildă familia se transformă în mulţime, pentru a se reconstitui într-o nouă ordine, mai dinamică, adaptată cursului trepidant al vieţii contemporane. Nu este vorba de destructurare întru refacere, în viziunea structuralismului psihologic al lui Jean Piaget (societatea ar fi, după părerea sa, un sistem de destructurări şi restructurări), ci pur şi simplu de *ruptură*, ca între generaţii, de fracturare (de la latinul *frango-frangere*), de sfărîmare până la limite imprevizibile. Aşa se întâmplă în orice comunitate umană, unitară în aparenţă, dar subîmpărţită într-o sumedenie de grupuri de interese, economice, politice, culturale, sportive, religioase etc. În interior, pot fi dragoste, înţelegere, toleranţă, dar poate fi şi ură multă. Important este ca organismul să funcţioneze într-o manieră convenabilă, de regulă dirijată. Rămâne de văzut cine trage lozul cel mare: actorii sociali sau regizorii din spatele perdelei.

Cuvântul *fractal* vine din domeniul matematicii, mai precis al teoriei mulţimilor, şi a găsit aplicaţii concrete în geometrie. Ca ilustrare pe acest teren, o linie, indiferent de întindere, poate fi ruptă în bucăţi, după voinţa operatorului, deci se supune jocului fractalic; acelaşi tratament în succesiune îl suportă fragmentele în parte, până la epuizarea lor. Linia se mută în iluzie, ca graniţele între anumite state. Joaca se extinde şi în domeniul spaţiului care poate fi spart în bucăţi, la

întâmplare sau la nevoie. Vezi armata a 14-a transferată în Transnistria, punct conflictual şi fierbinte. S-a creat o enclavă rusă-rusă. A doua s-a ivit după înscăunarea lui Voronin, pentru a se confirma celebra teză: „Omul potrivit la locul potrivit".

Linia şi spaţiul incomodează ca întreguri. Transformate în bucăţi, fiecare părticică saltă de la locul ei de origine, intră în fierbere, ajutată sau nu, pentru a-şi crea un context nou, favorizant. Spaţiul devine o paradigmă, o altă realitate, mult diferită de cea anterioară, bidimensională şi „statică". De exemplu, bătălia dintre judeţele din Moldova pentru unele priorităţi economice şi de serviciu. Un caz concret şi verificat de multe ori: de când poşta de Iaşi atîrnă de Bacău, corespondenţa întîrzie (e drept, *regulat*) cu câteva zile. E o joacă periculoasă această fărîmiţare a întregului, căruia, în urma chirurgiei şi exerciţiului agonal, i se dă o nouă formă globalizatoare, cuvânt folosit cu multă uşurătate în ultima vreme. Supraveghetorii noştri, care ne urmăresc dintr-o cameră ascunsă, ca în Orwell, ştiu bine că există în firea omului tendinţa de uniune, ca şi de desfacere pe grupuri de interese. Tendinţă ce poate fi speculată într-o direcţie sau alta, deşi individul are impresia că îi aparţine iniţiativa combinaţiilor. Faptul şi-a găsit expresia chiar şi în folclorul românesc, în chip de „preştiinţă", cum ar spune Mircea Eliade, deci înaintea apariţiei teoriilor savante. Versul cunoscut al poetului patruzecioptist, „Unde-s doi puterea creşte", are, la bază, o formulă paremiologică, precum şi multe alte experienţe de gândire şi de viaţă. I se opune alta, în sensul destructurării grupului, atunci când acesta devine incomod: „Doi oameni o vorbă au; când sunt trei se-ntreabă: «ce-i?»; când sunt patru strică sfatul". *Tovărăşiile* de muncă (praşilă, coasă) se întocmeau şi ele pe baza grupului de interese, în folosul timpului economic al fiecăruia. Etnologia de ultimă oră le tratează drept rămăşiţe ale tribalităţii, ca să se inculce în discurs o grilă dispreţuitoare.

Nicu Gavriluță aplică *fractalia* la *timpul social* devenit arborescent și categorie pragmatică. Spre deosebire de timpul premodern, acela teoretizat în spiritul logicii aristotelice, uniliniar și abstract, domeniu al speculațiilor pure, timpul social contemporan se desface în pachete de relații și combinatorii, dictate de diversul formelor de activitate specifice unei societăți năvalnice, în permanentă devenire. Faptul că se pornește de la modele matematice, „general valabile", cum se obișnuia să se spună pe timpurile de glorie ale structuralismului, asigură demersului o bază reală, oricând verificabilă, validându-l ca pertinent și pentru alte domenii ale antropologicului, unde funcționează aceleași principii ale *fractalilor*; după cum orice fragment al timpului social, de pildă acela afectat culturii, se ramifică mai departe, atât cât permite contextul prezentului, sociologia lecturii, dacă este vorba numai de carte, participarea la o discuție literară, întîlnirea cu un scriitor, vizitarea unei librării, a unui salon de carte, o comemorare, un concurs. La toate aceste forme de socializare a scrisului sunt chemate, pe căi publicitare, să dea curs diferite categorii de actori, conferențiari, poeți care își citesc versurile, autori care își lansează cărțile, spectatori și lectori avizați. Se creează o atmosferă intelectuală, un curent de idei în jurul unei reviste, intră în circulație anumite nume, toate din voința socio-umană a indivizilor de a veni unul în întâmpinarea celuilalt, spre folosul fiecăruia.

Aici se poate ivi o mică obiecție: nu-i o noutate ce se spune. Nu se poate nega faptul că Victor Hugo era prins între bibliotecă, masa de scris și baricadă. Dar mai ales grecul, contemporanul lui Pericle. Cobora zilnic în palestră ca să-și întâmpine „adversarii" de pugilat, se ducea la baia comunală unde se întreținea cu prietenii, intra în agora să asculte un orator celebru, să participe el însuși la dezbateri de idei importante pentru viața cetății, ca apoi să se întoarcă acasă, în

familie, pentru a-şi primi oaspeţii doritori de agape şi de călătorii imaginare pe marginea cărţilor şi a miturilor. Toate acestea sunt adevărate. Dar, după câte am înţeles, în cartea lui Nicu Gavriluţă nu este vorba de opţiune în sensul lexicologic al cuvântului, în baza unui program pe care ţi-l poţi face singur şi pe care eşti deplin stăpân: ieri, între orele 16-18, am fost la film pentru că juca actorul X, deşi, în acelaşi timp, Filarmonica susţinea un concert de Chopin cu pianistul Y. Grea decizie. Individul a cântărit situaţia pe proprie răspundere, gândindu-se şi la eventuale recuperări. Este, într-adevăr, o opţiune. Nu aşa stau lucrurile în societatea postmodernă. Oricât ar părea de ciudat, aici nu există posibilitate de opţiune. În primul rând pentru că individul nu este capabil să opteze, să selecteze, să judece valorile. Funcţionează hazardul. În al doilea rând, programele care ni se oferă (şi pe care Nicu Gavriluţă le critică pe bună dreptate) sunt dirijate şi de proastă calitate, astfel încât omul se vede purtat de colo-colo, adus la enervare, la nepăsare, la inconştienţă, la sălbăticie, la tot ce nu trebuie.

Autorul a descoperit, pot zice, un mijloc tehnic destinat să explice momentul de criză, de imobilizare a jocului opţional, apelînd la ceea ce el însuşi numeşte *metoda fractalilor binari*, pe baza lui *da sau nu*. Două aspecte sunt de semnalat, dar în aspectul lor negativ, de altfel singurul posibil. Dacă se răspunde doar prin *da* sau *nu*, iată câteva răspunsuri: individul poate spune că nu merge la biserică (fără explicaţie), altul preferă filme SF, neştiind de filme artistice; nu se plimbă prin parc (formă de *loisir*), ci preferă să stea pe terasă cu prietenii; nu a fost la bibliotecă, dar îl atrage stadionul etc. Aşadar: prin *nu* înseamnă că, pentru acel individ (şi pentru categoria lui), nu se pune problema de a se împărţi între terasă, stadion, film SF şi bibliotecă, biserică, parc; ultimele trei chiar *nu* există. Şi aşa poate continua interogatoriul până la epuizarea întregului set de fractali sociali. I-aş sugera lui Nicu Gavriluţă să ducă mai

departe tipul de anchetă pe care îl experimentează, adică să vadă ce se află dincolo de *da* sau de *nu*, să sondeze fondul problemei. În acest mod, cercetarea sociologică ar căpăta sensul şi dimensiunea pe care le merită. O primă investigaţie de acest fel a şi fost efectuată, în Ieud şi în Nordul Moldovei, dar acolo atenţia s-a fixat asupra calendarului, adică un segment care angajează atât timpul social premodern, cât şi modern şi postmodern. Al doilea aspect pe care îl am în vedere se referă la o serie de statistici sociologice care ne arată cât de dramatic este pulverizată societatea de tranziţie. Iată o statistică interesantă, pe tema „Ce este timpul?" (p. 189). Important mi se pare faptul că subiecţii au capacitatea de a percepe dimensiunea socială a timpului, probabil şi pentru faptul că se autografiază pe ei înşişi. Procentajul de sută la sută începe de la 1 (adică 17 răspunsuri individuale), continuă cu 2 (7 răspunsuri), cu 3 (4 la număr) etc. Cel mai mare procentaj din schemă este 27, la răspunsul: *Trecere prin viaţă, curgere*, şi anume sănătate, belşug. Confuzia e totală în capetele acestor oameni. Există un răspuns savant: „Măsură a realităţii". Dar şi la altele: „Un vis", „O povară, un stress", „Mai nimic", „O pasiune, un lucru pierdut", „Satisfacţii", „Un haos", „Viaţă pustie", „Bani". Asta-i societatea timpului nostru.

Un suport temeinic al cărţii îl constituie analizele foarte aplicate şi corecte în legătură cu timpul social din aceşti ani grei ai aşa-zisei tranziţii, de la ce nu se ştie spre ce, dovadă şi confuziile semnalate mai sus. Am reţinut cu mare interes îndeosebi notele polemice. Un capitol remarcabil, de asemenea, al anchetelor de teren, efectuate cu multă atenţie şi cu profesionalism. Autorul continuă buna tradiţie, fie teoretică, fie practică, pe linia lui C. Rădulescu-Motru, Mircea Vulcănescu, Vasile Băncilă, Ernest Bernea. Mi-aş permite să-i sugerez să apeleze şi la paremiologia populară. Orice corpus de proverbe şi de zicători cuprinde răspunsuri gata făcute la chestionare de

cabinet. Timpul a fost unul dintre subiectele la care a meditat adesea anonimul. De pildă, un răspuns împotriva fractalilor: „Anul nu-l putem tăia cu foarfecele”; o percepţie de domeniul absurdului: „A se duce nouă ani cu păr şi nouă ani fără păr”; o alternanţă existenţialistă între timp şi vreme: „Vremea vremuieşte şi timpul trage nădejde”; o proiecţie apocaliptică: „A-ţi părea ziua ceas şi ceasul clipă”. Şi multe altele. Nu ştiu dacă toate acestea nu ar fi afectat unitatea lucrării, dar, repet, paremiologia pe tema timpului merită cercetată.

Un aspect al etnoistoriei

În această epocă a revizuirilor declarate şi intens mediatizate, nu tacite şi mascate ca în vremurile comuniste, volumul *Mituri şi simboluri politice în Europa Centrală* (Editura Cartier, 2003, în traducerea lui Liviu Papuc) prezintă un interes acut, consemnabil din multe direcţii. Mai întâi, pentru că îşi propune o ţintă precisă în sensul receptării şi răspândirii ideilor: cartea a fost scrisă în chip mărturisit pentru publicul francez, prima ei variantă fiind imprimată la „Presses Universitaires de France", 2002. Se încearcă, aşadar, în premieră, un dialog Est-Vest, având „drept scop să-l facă pe cititorul francez să descopere câteva elemente ale culturii Europei Centrale, prea adesea percepută chiar şi acum, la zece ani după căderea Zidului, ca *terra incognita*" (Chantal Delsol, p. 551). Este nu numai o atenţionare curajoasă, dar şi un omagiu adus Franţei democratice şi generoase, care s-a impus ca un exemplu modelator în conştiinţa esticilor, îndeosebi a românilor şi a polonezilor. Pentru ca dialogul să aibă consistenţă, să nu dea impresia de iniţiativă minoră şi de amatorism, şi-au adunat aici semnăturile mai mulţi cercetători, din aproape toate statele Europei Centrale şi de Est, sub coordonarea istoricilor Chantal Delsol, Michel Maslowski, Joanna Nowicki. Binecunoscutul etnolog francez Pierre Chaunu semnează şi el un cuvânt călduros de întâmpinare a masivului volum de 600 de pagini.

În al doilea rând, volumul prezintă interes consemnabil şi pentru confuziile, erorile, chiar dezinformările cuprinse în foarte multe locuri, fapt explicabil dacă ţinem seama că este vorba de o primă încercare de acest fel şi de un colectiv divers, care abia urmează să se acomodeze în idei. Pot fi reţinute două tipuri de experienţe, deocamdată negative. Pe de o parte se apelează la expresii şi formule de limbaj difuze ca sens: *mit istoric, mit politic, naţional-comunism* etc. În special terminologia pusă pe seama mitului cunoaşte o mare şi nedorită diversificare: *mitul botezului, mitul hotarelor, mitul meterezelor, mitul de aur* (Ungaria Mare şi Polonia Mare), *mitul husitismului, mitul Primăverii de la Praga, mitul lui Janosik, mitul cultural, mitul romantic, mitul „Mama Poloneză"*. Multiplicarea fără noimă duce la regretabile confuzii, iar în asemenea ape tulburi îşi dau întîlnire cele mai trăsnite forme de discurs, scopul fiind producerea lor cât mai zgomotoasă, nu şi comunicarea coerentă a unei informaţii de interes comun.

Se impun aici unele precizări care privesc direct sfera de cuprindere semantică a unor termeni consacraţi în limbajul ştiinţific. În orice dicţionar ori studiu de specialitate care se respectă, mitului i se refuză conotaţia istorică sau politizantă. Ca *naraţiune* (logos) şi *gest* (rit), absolut constituente, mitul arată (explică, dezvăluie) *cum* (adică face referinţă la un eveniment unic şi fondator) şi *când* (indicând alt timp decât cel istoric) o realitate nouă „a avut loc", după modelul primordial al zeului cosmocrator. Este o concepţie teocentrică. Protagoniştii miturilor de întemeiere (mai corect: *legende de întemeiere*; se spune în mod curent: legenda întemeierii Atenei – Theseu, legenda întemeierii Romei – Romulus şi Remus, legenda întemeierii Moldovei – Dragoş) sunt zei şi eroi înzestraţi cu puteri suprafireşti. Biografia eroului cunoaşte o saga proprie, pe care o regăsim la toţi protagoniştii de aceeaşi dimensiune: naşterea miraculoasă, predestinarea de a efectua „munci grele"

cu caracter culturalizator, capacitatea de a stabili contacte cu realităţi supramundane (zei superiori, eroi vii, fiinţe totemice), moartea violentă. Mitul are un fundament religios. Conştient de acest lucru, Aristotel l-a separat de istorie, aceasta din urmă narând fapte ale oamenilor şi despre oameni. Astfel, pentru cei vii, mitul trecea drept adevăr incontestabil. Dacă modernii pretind că pot să-l rescrie ori, în prelungire, să „corecteze" istoria (cum se face atâta agitaţie), în realitate, în loc să se afirme ca maeştri, dau dovadă, vorba lui Pamfil Şeicaru, că sunt simpli cârpaci. Este adevărat că legenda, aflată în subsidiarul mitului, „se interioriza", dar cu aceasta am intrat într-un domeniu extrem de alunecos. Când Mircea Eliade vorbea despre „mitul modern", gândea în virtutea lui *ca şi cum* (*als ob*), neimplicând aici sensul originar, în puritatea lui religioasă. În concluzie, ţinînd cont de precizările făcute, nu pot fi neglijate acele texte din *Mituri şi simboluri politice* care se întrec în jocuri terminologice. Colaboratorii români au greşit şi ei, din păcate, măsura credibilităţii discursului ştiinţific.

Cât despre formula *naţional-comunism*, o găselniţă politică, trebuie să se vadă, înainte de toate, contradicţia în termeni. Canonul „Proletari din toate ţările, uniţi-vă!" nu le permitea comuniştilor să fie naţionalişti. Lenin înfiera de moarte „mândria velicoruşilor". Primii şi ultimii duşmani ai comuniştilor au fost tocmai naţionaliştii, adică patrioţii, „inteligenţia"; oameni politici, scriitori, ziarişti, savanţi, preoţi au fost exterminaţi în închisori şi lagăre şi s-a interzis drastic rostirea numelor lor. Apelul la operă era permis sub cenzură doar persoanelor „de încredere". În cartea lui Ion Vitner din 1955 (*Eminescu*, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă), prima „reconsiderare" şi „rescriere" a poetului sub cenzură, *Luceafărul* apărea deghizat şi pitit într-un capitol nesemnificativ, *Folclorul izvor de inspiraţie*.

Când Maria Banuş rostea ca în transă „Al nostru eşti…” (fapt ce a intrigat-o pe Ioana Bot, şi pe bună dreptate), avea în vedere, la comandă, poemul *Împărat şi proletar*, nu *Mai am un singur dor*, *Glossa* ori *Doina*. Aceasta din urmă, interzisă muscăleşte.

Şi acuma, o temă de meditaţie pentru Lucian Boia: comunismul nu este un *mit*, ci o *utopie*. Mitul are faţa întoarsă spre trecut, spre ceea ce „a fost”. Comunismul priveşte spre viitor, spre ce urmează să fie şi trebuie construit după legi închipuite.

Pe de altă parte, şi cititorul de bună credinţă descoperă prea multe pasaje destinate să-i producă semne de întrebare. Greu de spus cui se adresează: erorilor de informaţie, exagerărilor, unor idei preconcepute, grandomaniei? Citim, spre exemplu, că muntenii, moldovenii şi transilvănenii „n-au ajuns la un stat autonom decât în sec. al XIX-lea, în 1878” (p. 27). Secolul Luminilor „a exercitat o influenţă profundă asupra tuturor popoarelor regiunii, cu excepţia Bulgariei şi României” (p. 28). Dar Dimitrie Cantemir, membru al Academiei din Berlin în plin luminism şi în corespondenţă cu mari personalităţi ale vremii? Dar *Şcoala Ardeleană*, ai cărei reprezentaţi s-au format direct la sursă (Roma, Viena, Berlin), desfăşurând o intensă activitate de „luminare”, la întoarcerea printre concetăţenii lor? Sau se vorbeşte în baza unui mental preelaborat („rescris”, „fabricat”, „deconstruit”) în vechi laboratoare ale Europei Centrale? Mai citim că în Polonia, după 1573 (instalarea „democraţiei nobiliare”), „orice nobil vorbea latina şi făcea referinţă fără încetare, ca la un model, la trecutul imperiului roman” (p. 27). Şi mai straniu e în următorul pasaj: „Cetăţenii Ungariei vorbeau şi ei cu toţii latina – era limba care făcea legătura între maghiarofoni şi români, croaţi şi sloveni, fără a mai vorbi de minorităţile germană, ruteană şi evreiască” (p. 27). Toate aceste citate, mai mult decât discutabile, au fost extrase,

cum se vede, doar din cuprinsul a două pagini. Iată şi un exemplu de gândire de-a dreptul tendenţioasă: se spune că pajura cu două capete „a distrus bazele juridice ale provinciei care era Transilvania", pentru a păstra legături numai cu Budapesta. Ce „baze juridice" pentru bieţii români majoritari, dar supuşi deznaţionalizării forţate? Se continuă: „Potrivit acestei optici, transferarea capitalei la Budapesta n-a schimbat nimic. Cu toate acestea, centralismul n-a reuşit să sfarme identităţile regionale, după cum vedem în cazul Timişoarei şi al Banatului care au avut un rol aparte în sfârşitul lui Ceauşescu sau al Transilvaniei" (p. 143). Cum „*sau al Transilvaniei*"?

Nu se poate trece uşor nici peste următorul pasaj care arată, zice-se, intenţiile bune şi civilizatoare ale Ungariei milenare pentru edificarea unei Europe unite încă din vremea „meterezelor": „Această realitate l-a dus pe primul ministru Orban, în cuvântarea sa din 5 martie 2001, să încerce să facă sinteza între Ungaria milenară şi maghiarii rezistând la toate atacurile şi să prezinte integrarea europeană ca mijlocul de a ajunge rapid la reunificarea tuturor ungurilor. Din punctul de vedere al reflecţiei noastre aici, această luare de poziţie dintre cele mai optimiste pe calendarul Extinderii Uniunii Europene către Ucraina sau România, Serbia… arată în ce măsură simbolul frontierelor milenare funcţionează încă, în situaţia în care mitul naţiunii carpato-danubiană nu poate fi abandonat" (p. 146). Aşadar, naţiunea carpato-danubiană ar fi un *mit*! Iată substratul politic al amalgamării termenilor. Idealul budapestanilor continuă să fie, ca în Evul mediu, „reunificarea tuturor maghiarilor". Ce-ar fi dacă şi românii, tot în logica integrării, ar cere lărgirea hotarelor până acolo unde istoria şi realitatea etnografică le-o permite de drept? Iorga arată că România este singura ţară din Europa înconjurată de români. La 1900, Seghedinul era oraş prioritar românesc. Aşadar, şi în varianta românească deciziile Trianonului, constrângătoare îndeosebi

pentru noi, ar trebui modificate. Dar, spre deosebire de unguri, care nu cedează un pas şi sunt de admirat în această privinţă, conducătorii noştri donează cu seninătate bucăţi din ţară ca din buzunare proprii. Tocmai de aceea cartea *Mituri şi simboluri politice în Europa Centrală* este extrem de instructivă. Poate ne-o ajuta să ne trezim din somnolenţă. Cum volumul merită o discuţie mai largă, promit să revin.

Cântecul voievodal

O însemnare a cronicarului polonez Matej Strykowski, călător prin ţările române la l574, ne pune pe urmele unor „cântece care vorbesc despre vitejii ale principilor şi voinicilor", auzite la ospeţe domneşti ori tabere de luptă, după un „glorios şi antic obicei". Nu ni s-au transmis decât puţine versuri, destul însă ca folcloriştii şi filologii să le consemneze drept fapte de limbă şi invenţii poetice specifice vremurilor eroice. Dar nu se ştia decât într-un cadru foarte restrâns, până în momentul de faţă, cel puţin la noi, la români, despre existenţa unui cântec voievodal de o neîntrecută faimă şi care a stimulat intens spiritul eroic şi imaginaţia creatoare a mai multor populaţii slave, existente în jurul nostru din timpuri istorice. De aici poate să rezulte că problema nu ne interesează direct. Şi chiar aşa este dacă o privim în sens restrictiv. Vine ca un îndreptar, în această privinţă, recenta apariţie editorială a lui Petru Caraman, *Vechiul cântec popular ucrainean despre* ***Ştefan Voievod*** (Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 2005). Este vorba de încă un manuscris din arhiva autorului, salvat de folcloristul I.H. Ciubotaru, acela care a pus în circulaţie prin editare, cu devoţiune şi competenţă şi alte opere de seamă ale ilustrului profesor şi cărturar ieşean. Cititorul de bună credinţă îşi poate da seama cât de benefice ar fi fost cercetările lui Petru Caraman pentru filologia românească dacă ele ar fi apărut la vremea lor, iar autorului i s-ar fi lăsat şansa de a intra direct în dialog cu specialiştii de peste hotare, de aceeaşi măsură şi forţă intelectuală. Cu câtă dăruire şi generoasă bună intenţie s-a angajat autorul în studiul cântecului voievodal ne putem convinge citind, cel puţin, următoarele rânduri scrise la

începutul cărţii (*În loc de prefaţă*): „Un cântec în care un popor, cel ucrainean, cântă fapte şi eroi de-ai altuia vecin, de-ai celui românesc. Îi cântă cu atâta seninătate, cu atâta largă şi caldă simpatie, încât s-ar părea că e vorba aici de una şi aceeaşi familie strâns unită, unde toţi cei ce o alcătuiesc se iubesc şi se respectă unul pe altul. Poate fi ceva mai pilduitor pentru societatea umană, pentru ceea ce trebuie să fie, ca ideal, această societate? Iată subiectul cercetărilor cărţii de faţă. E de mirare oare că ne-a atras ca un miraj? Mi-am propus să-l studiez cu aceeaşi simpatie şi, totodată, cu aceeaşi obiectivitate naturală, cu care sunt prezentate faptele şi eroii în cântecul însuşi. De aceea, nu numai ca slavist, dar şi în calitate de român am crezut că sunt dator să tratez subiectul în întregul său, pe cât posibil sub toate aspectele. Aşadar, o îndoită datorie". Rămâne ca Petru Caraman să fie receptat corect, şi de unii, şi de alţii.

Textul îl evocă, aşadar, pe Ştefan cel Mare, dar într-o manieră originală, ca să nu spun slavă, cum se va vedea de îndată. Domnitorul se află în fruntea unei armate de moldoveni, gata să înfrunte două oşti duşmane, una de turci, alta de tătari. Insă bătălia propriu-zisă nu are loc, cum ne-am aştepta, dat fiind enunţul tematic şi mai ales presupusa stare de tensiune ce se cere rezolvată corespunzător şi neîntîrziat. Povestea cântecului se abate de la această cale. Alta este miza, anume o fată care doreşte să fie peţită şi-i cere eroului s-o urmeze necondiţionat. El oscilează pe moment, ceea ce dă prilej fetei să pluseze în favoarea sa, să se delimiteze cu personalitate şi să impună condiţii. Noua perspectivă a conflictului înseamnă o cale deschisă şi altor pretendenţi să intre în rol.

Nu se repetă drama Ifigeniei. Mitul eleat cerea sacrificarea voluntară a unei fecioare, viţă aleasă şi regală, pentru a spori (şi rodi mai ales, în acest mod chtonian) şansele unei oşti angajate în competiţie războinică. Asta nu diminua cu nici o iotă latura sângeroasă a actului în sine. De aceea, Mircea

Eliade, adept al reconstituirilor mitice, al întoarcerii la originile sacre şi întemeietoare, a pus pe chipul Ifigeniei sale o mască de arhaitate mult mai accentuată în raport cu varianta lui Euripide; ca să nu mai vorbim de Ifigenia lui Racine, care dă impresia că se confruntă cu atmosfera sacrificială a castelanelor medievale decât cu formele de iniţiere în imaginarul sumbru al ţinuturilor asiatice. Într-un asemenea context am plasat şi eu discuţia, cu ani în urmă, în studiul meu de mitologie şi literatură comparată, *Cele trei mari Ifigenii*.

Spre deosebire, la dacii lui Zamolxe ritualul sacrificiului militar pretindea jertfirea unui viteaz vestit, fiu de rege şi acesta, pentru că numai zeii şi principii sunt creatori de ordine şi de lume; în vreme ce în cântecul voievodal al slavilor predomină aspectul matrimonial al ecuaţiei conflictuale. Aici Eros pare să aibă înainte de toate cîştig de cauză, nu Thanatos, nici Ares (Marte).Artistul anonim şi-a imaginat o dublă schemă compoziţională, de natură eidetică şi de „al doilea grad", mai precis, „de adâncime", cum ar sugera un fenomenolog asemenea lui Nicolai Hartmann. De aceea slaviştii de profesie au lăsat în surdină aşa-zisa „erotică frivolă", de atmosferă, dar reducţionistă în fond, întrucât aceasta includea în curgerea ei liberă şi versuri improvizate, „în genul cupletelor, care se pretau uşor la acompanierea diferitelor dansuri, executate concomitent la glasul muzicii instrumentale" (Petru Caraman). Dincolo de aspectul formal, de „planul din faţă", se proiectează înţelesurile mai înalte şi mitologice de limbaj. Pe scurt: cele trei armate trec în regimul figurilor de stil. Prezenţa lor rămâne decorativă. Fata preia iniţiativa în chip de Mutter Erde. Ea îi provoacă pe cei trei şefi militari la o competiţie mai curând matrimonială. Este selectat, printr-o presupusă probă vitejească, Ştefan al Moldovei. Domnitorul se cuvine s-o urmeze pe eroină potrivit convenţiei, altfel ea ameninţă cu înecul, adică se întoarce în apă ca o rusalcă sau ca un spirit al locului. Această

amenințare (amăgire ori ispitire de taină) poate fi luată în discuție în cazul reconstituirii vreunui mit de întemeiere: de familie, de arbore genealogic, de neam, de țară. Asocierea cu un spirit al locului pentru fortificarea brațului războinic ori pentru luarea în posesie a spațiului a fost în vechime o temă productivă la toate popoarele, mai ales la începuturile constituirii imaginarului heraldic.

Se pare că la strămoşii slavilor apele erau stimulative în fabricarea de forme fantasmatice, adevăr de mare interes pentru cel preocupat de arhetipologia limbajelor poetice. Petru Caraman a identificat alegoria folclorică moartea-nuntă în mediul acvatic, nu în spațiul cosmic şi montan, ca la români. Autorul a descoperit în celebra arhivă a lui Oskar Kolberg 24 de cântece funerare, pe portativ de dumă, înfățişînd tipuri de personaje şi elemente narative apropiate funcţional celor din cântecul voievodal. El rescrie astfel ansamblul compoziţional: „Nişte tineri flăcăi (ulani, husari… adesea însă: nobili) care trec călări pe malul unui lac (mai rar al unui rîu), văd plutind pe apă o cunună de fată mare. Atunci ei înţeleg că se îneacă o fată şi că numai cununa de flori a rămas la suprafaţă. Aceasta e introducerea mai tuturor dumelor cu acest subiect. Ceea ce variază în această introducere e faptul că în unele dume fata în adevăr se îneacă; pe când în altele, o fată care împleteşte cununi de flori în grădină, pe malul rîului, le dă drumul pe apă şi flăcăul este amăgit de cununa ce plutește pe lac. Crezând că se îneacă o fată mare, îşi primejduieşte viaţa în zadar" (Petru Caraman, *Studii de folclor, II*. Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu. *Studiu introductiv* şi *Tabel cronologic* de Iordan Datcu. Editura „Minerva", Bucureşti, l988,p. 54- 55). Să nu se înţeleagă greşit: apropierea textelor elegiace (de tipul dumelor) de cântecul voievodal este doar o ipoteză de lucru. E drept că se rânduiesc fugitiv aceleaşi imagini, fie sub semnul lui Eros, fie al lui Thanatos. Dar tocmai incertitudinea neliniştitoare a identificării

dă o notă misterică expresiei sensibile şi poetice, în buna şi prestigioasa tradiţie a riturilor de întemeiere şi a întoarcerii la origini

Slaviştii nu au dat atenţie aspectelor arhetipologice şi mitico- istorice, cel puţin până la Petru Caraman. Ei au arătat interes maxim pentru problema textului în sine, sub raportul genezei, evoluţiei formale, ansamblului lexical. Uneori îşi fac loc mici capitole de sintaxă poetică, de retorică, de versificaţie. Cea mai veche înregistrare a cântecului voievodal, integrală totodată, se află în *Gramatica cehă* a lui Jan Blahoslav, datată la l57l şi păstrată în manuscris până la l857 când, la Viena, a cunoscut forma tipărită, asigurându-şi o circulaţie mai largă în lumea filologilor. Jan Blahoslav avea revelaţia existenţei limbilor slave ca familie unitară şi distinctă, răspândită în anumite zone geografice ale Europei. Trebuie să recunoaştem aici unul dintre efectele benefice ale reformei lutheraniste, declanşată doar cu câteva decenii mai înainte. Datorită caracterelor neaccentuat diferenţiale ale limbilor slave, atât din est cât şi din vest, Blahoslav nu reuşea să facă separaţie între dialect şi limbă (naţională, de sine stătătoare), aşa cum procedau romaniştii ori germaniştii vremii, în ce-i privea pe aceştia din urmă. Din conglomeratul de idiomuri slave, autorul a identificat doar trei „dialecte", adică bohemica dialectus, polsky dialectus şi slowensky dialectus. Rusa şi ucraineana rămâneau pe plan secundar, iar bulgara nici nu era pomenită. Blahoslav pleda pentru cehă (era boemian de origine), întrucât se distingea cultural şi estetic; şi „totodată", „o limbă-tip pe care o vorbesc cu diferite nuanţe idiomatice mai multe popoare slave" (Petru Caraman, p.35). Din punct de vedere religios şi potrivit imperativelor vremii, teoria dialectelor poate fi tradusă astfel: întrucât slavona pierdea teren în promovarea scrierilor religioase şi oficierea serviciului divin, ceha, prin presupusele calităţi superioare, devenea cea mai îndreptăţită să-i ia locul,

îndepărtându-le pe celelalte. Reforma lutheranistă ar fi bătut pasul pe loc. In acest context al discuţiilor, pe noi, românii, ne interesează perspectiva etnoistorică a problemei, şi anume faptul că Blahoslav selectează tocmai cântecul voievodal despre Ştefan cel Mare, ca personalitate culturalizatoare şi erou mitic.

Opiniile specialiştilor s-au diversificat şi au căpătat o notă accentuat etnoistorică din momentul în care a fost abordată tema patriei de origine a cântecului voievodal, cu argumente lingvistice înainte de toate. Pe această linie se angajează şi cartea lui Petru Caraman, autorul român depăşindu-i pe predecesori în tăria probelor şi în rigoarea discursului, chiar dacă ei se numesc Hasdeu sau Potebnja. Discuţia a fost iniţiată de un ucrainean, Kovalskyj. Deşi acesta încerca să refacă în sens invers datele problemei, împotriva lui Jan Blahoslav, adică să pună ucraineana în locul cehei, concluziile îi apar plauzibile lui Petru Caraman: „În ciuda criticii adusă de noi lui Kovalskyj, concluzia la care ajunge acest modest şi totodată entuziast cercetător relativ la poezia populară din Gramatica lui Blahoslav – concluzie faţă de care, dintr-un spirit de prudenţă, el se simte totuşi obligat să manifeste şi oarecare rezerve – rămâne adevăr nezdruncinat: «Prin urmare, noi (rusyni) putem măcar în parte să numărăm acest cântec printre operele alcătuite în limba noastră»” (Petru Caraman, p. 53). La rândul nostru, ne îngăduim să constatăm, nu cu indiferenţă, că reprezentanţi ai diferitor etnii slave şi-l revendică pe Ştefan cel Mare ca erou simbolic al celei mai importante capodopere de la temelia literaturii lor scrise.

Direcţiei criticiste i se asociază la Petru Caraman alta, de reconstrucţie etnografică, în conformitate cu titlul lucrării. Este vorba de rediscutarea fenomenelor lexicale, cu notele lor particulare de expresivitate şi de naţionalitate şi de prelungirea acestora în imaginarul poetic. Petru Caraman nu prea are concurenţă în această privinţă. Mă refer la „cei mari”. Îi stau la

îndemână, fără oprelişte, mai toate idiomurile slave, din est ori vest; după cum se simte în largul său când selectează cele mai reprezentative exemple pentru ilustrări poetice sau pentru a arăta întinsa circulaţie a unui anume motiv folcloric. Pe această linie, Caraman îi depăşeşte de la distanţă pe înaintaşi; în vreme ce direcţia Blahoslav-Kovalskyj se fixa cu preferinţă la un „dialect" sau la altul, autorul român ridică întreaga problematică la sistemul limbilor neoslave şi o proiectează în sensul interdisciplinarităţii. Cântecul voievodal devine temă de folclor comparat. Sunt transformate în documente lexico-etnografice cântece erotice din graiuri slovace, imagini din basme sîrbe, proverbe ucrainene, cântece nupţiale pocuţiene, colinde româneşti de pe Valea Oltului. Extinderea graniţelor cercetării i-a permis lui Petru Caraman, cu alt prilej, să vadă şi în *Mioriţa* o temă de folclor comparat. O asemenea răsturnare de perspectivă nu intra în atenţia lui Ovid Densusianu, D. Caracostea ori Adrian Fochi, autori limitaţi la transhumanţă.

Nici Petru Caraman nu a reuşit să fractureze, măcar, o anumită grilă limitativă. El s-a oprit la grupul limbilor neoslave. Adevărat, nu avea altă cale decât să ia ca punct de pornire *Gramatica cehă* a lui Jan Blahoslav, din 1571. Dar aceasta era o lucrare manuscrisă, de interes restrâns. La vremea respectivă circulau asemenea gramatici deja tipărite: *Cronographia libri* de Gilbert Genebrard (Paris, 1585), *De la antiqua lengua* de Andres de Poza (Bilbao, 1587) etc. Informaţia necesară se află în lucrarea lui Eugenio Coşeriu, *Limba română în faţa Occidentului* (Editura „Dacia", 1994), pe care am comentat-o la rubrica din „Convorbiri literare" şi nu e cazul să insist. De reţinut doar că secolul al XVI-lea european a pus pentru prima oară în discuţie problema clasificării limbilor. In această orientare filologică se înscrie şi *Gramatica cehă* a lui Jan Blahoslav. Impreciziile constatate privind termeni tehnici de limbaj ca dialect şi limbă se explică prin însuşi stadiul de dezvoltare al ştiinţei. Pe de altă

parte, notează Eugenio Coşeriu referindu-se la lucrările lui Genebrard şi de Poza: „Aceste dovezi dobândesc o însemnătate deosebită în istoria cunoaşterii românei în Europa, deoarece ambele cazuri, atât la Genebrard, cât şi la Andres de Poza, româna apare ca limbă romanică de sine stătătoare, alături de italiană, spaniolă şi franceză, şi nu doar o formă a romanicei care să poată fi explicată printr-o alta; şi, după ştiinţa mea, este vorba de primele texte în care i se recunoaşte românei această poziţie. Aceasta este limpede deja în enumerarea lui Genebrard, dar este şi mai fără echivoc la Poza, întrucât acesta vorbeşte în mod categoric de limbi naţionale („lenguas generales"). Mai mult decât atât, acestea par să fie singurele enumerări de acest fel din secolul al XVI-lea până la 1613"(Eugenio Coşeriu, p. 54).

Operaţiile gramaticale, deocamdată de identificare şi de clasificare a limbilor pe familii ori individuale, vizau pe termen lung conturarea formelor de naţionalitate. Conceptele de *etnic*, *naţional*, *specific* au istorie îndelungată. Ele nu se raportează numai la viaţa strict burgheză a secolului al XIX-lea, cum se spune îndeobşte. Primele impulsuri trebuie căutate în vremurile când începeau să fie preţuite limbile vii şi naturale, o dată cu apariţia de texte scrise „în dulcele stil" la italieni şi apoi cu reformele religioase. Se impusese regula ca identitatea fiecărui grup etnic să fie probată şi recunoscută prin forme caracteristice de limbă şi de creaţie artistică. Noi, românii, am răspuns de două ori la acest examen de epocă, cu dovezi care ne fac cinste: o dată prin rugăciunea Tatăl nostru înregistrată de specialiştii vremii în mai multe variante (cf. Eugenio Coşeriu) şi prin care ni s-a recunoscut romanitatea şi descendenţa latină, alături de italiană, spaniolă, franceză; a doua oară, indirect, prin cântecul voievodal, creaţie general slavă, însă dominată de o figură reprezentativă a istoriei românilor, domnitorul Ştefan cel Mare.

Din nou etnoistoria

Iată o carte construită pe o premisă greşită. Este vorba despre un volum coordonat de Daniel Barbu, *Firea românilor*, tipărit în 2000 la Editura Nemira. Citim, printre altele, următorul pasaj privind intenţia autorilor de a face cunoscută „firea românilor": „Rezultatul unei asemenea încercări are mai degrabă de-a face cu tentativa de a sonda cât mai adânc cu putinţă modul în care ne văd alţii şi de a accepta critic această perspectivă, decât cu protestul şi resemnarea victimei, a celui nedreptăţit de istorie, a celui care îşi cultivă neputinţa şi face din aceasta o virtute. Curajul de a înfrunta o perspectivă negativă poate transforma această perspectivă în fundament al unei imagini de sine critice" (p. 131).

O frază destul de vânzolită, ca multe altele din cuprinsul cărţii. A lua cunoştinţă de „modul în care te văd alţii", nimic de zis, înseamnă un act de răspundere şi de conştiinţă, în scopul înţelegerii propriei identităţi. Problema nu-i nouă, cum cred unii şi alţii. Întrebarea „cine am fost şi cine suntem", pe bază de izvoare interne şi străine, este veche în istoriografia noastră şi tratată cu deplină seriozitate. Nu şi în cartea *Firea românilor*.

Ceilalţi (din „cum ne văd") nu înseamnă pentru colaboratorii lui Daniel Barbu un concept abstract şi necondiţionat, ci îi vizează pe europeni, iar problema apare într-o manieră atât de agitată şi de dramatizată, încât aminteşte de Caragiale: ce-o să zică lumea, ce-o să zică Europa şi mai ales surorile noastre de gintă latină? De fapt, lumea „crede" şi „zice" ce vrea ea, potrivit intereselor proprii şi unui mental prefabricat, pe care îl aplică asupra *celuilalt*, fie că se potriveşte, fie că nu se potriveşte. Când lucrurile sunt privite de la distanţă,

în treacăt ori tendenţios, primează „perspectiva negativă”. Se presupune şi un pitoresc voit, de dragul ficţionării, al amăgirii. Aşa s-a procedat în jurnalele de călătorie, de la Herodot la Marco Polo sau în scrierile literare consacrate unor itinerarii imaginare, tip romanul popular despre Alexandru Machedon. Chiar Dimitrie Cantemir a recurs la pitoresc pentru a atrage interesul cititorului vest-european. Dar el a privit şi critic „firea românilor”, cu alte cuvinte şi-a asumat răspunderea „de a înfrunta o perspectivă negativă”. Nu este singurul. N. Iorga mărturisea, într-o polemică pe tema culturii populare cu un etnograf bulgar, că orice discuţie de idei obligă să se recunoască nu numai meritele, dar şi defectele propriului popor, ca dovadă de respect faţă de naţiune. Se pot da multe alte exemple, de la I.L. Caragiale la C. Rădulescu-Motru, de la şcoala sociologică a lui D. Gusti la unele scrieri ale lui Mihail Sadoveanu.

Aşadar, semnatarii cărţii *Firea românilor* forţează, cu orgoliu, uşi deschise. De neînţeles este faptul că se bazează în exclusivitate pe ceea ce numesc ei „perspectiva negativă”. În acest sens, Daniel Barbu face loc, în primul capitol, unui grupaj de texte selectate din însemnările de călătorie ale unor străini care au trecut prin Ţările Române în perioada 1502-1764. Pasajele sunt decupate cu intenţie, să se vadă, chipurile, adevărata „fire a românilor”. Iată unul dintre ele „…acest neam (din Ţara Românească) (…) e aplecat la beţie şi la lăcomie (…). Spiritul poporului este grosolan şi necioplit, (ei sunt) deopotrivă cu vitele; nu se îngrijesc nici de slujbă ostăşească şi nici de treburi ostăşeşti; sunt atât de porniţi pe harţă şi ceartă, încât de cele mai multe ori nu se dau în lături de a-şi omorî domnii, din care cauză s-a întâmplat că, deşi erau tributari doar ungurilor, au ajuns nu numai tributari turcilor, dar aproape subjugaţi de ei (…) românii veşnic nemulţumiţi, oricum ar sta lucrurile” (Michael Bocignoli din Raguza, 1524). Întrebarea care se pune: au fost românii tributari ungurilor după Posada şi

după Baia? „Oamenii din această ţară (Moldova) sunt răi, necredincioşi domnilor lor” (Bartolomeu Paprocki, 1574). La cine se referă călătorul? La marea gloată a ţăranilor care, după asasinarea lui Mihai Viteazul, decapitarea lui Constantin Brâncoveanu ori tragerea pe roată a lui Horea, „boicotau” istoria şi nu se mai interesau cine se afla „în scaun”? Sau la micul grup de boieri înstrăinaţi şi ahtiaţi după putere? Ţara era condusă de partide care se duşmăneau şi se sângerau între ele. Românii nu făceau, din păcate, excepţie. Asasinatul în familie, trădarea, revolta se aflau la ordinea zilei, şi la ruşi, şi la polonezi (îndeosebi printre jagelloni), şi la englezi. Deosebirea este că, la noi, domnitorul fanariot nu strângea bani pentru armată, ca să-şi apere ţara, ci pentru plata tronului către Poarta suzerană. „Cât despre deprinderea lor, românii au aici (în Transilvania) nume rău, ca şi când toţi ar fi tîlhari; încât cine trece printre ei şi nu este omorît sau jefuit agaţă o tăbliţă de mulţumire la biserică” (Ferrante Capeci, 1584). Nu cumva era o dezinformare răutăcioasă, pornită de la cancelaria maghiară, ca străinii să „înţeleagă” motivul atrocităţilor inimaginabile comise împotriva românilor din Transilvania? A se vedea, în opoziţie, şi însemnarea lui Paul Beke de la p. 21: „Iar acum (moldovenii) fiind supuşi la plata unui tribut către turci şi tătari, au legături comune cu aceştia şi au dobândit o pace atât de sigură încât, în orice vreme, fie ziua, fie noaptea, călătorul purcede în cea mai mare siguranţă chiar dacă ar fi încărcat cu aur şi pietre scumpe şi chiar dacă nu ar purta la el nici o armă decât un băţ în mână”. În altă parte: „Ei (valahii) urăsc foarte tare pe Papă şi biserica romană şi cinstesc pe voievodul lor (sic!) ca pe Dumnezeu, şi în toate acţiunile şi rugăciunile lor îl pun totdeauna în frunte. Ei beau peste măsură, primul pahar este în sănătatea lui Dumnezeu, al doilea în sănătatea voievodului, al treilea în a sultanului, al patrulea în sănătatea bunilor creştini, între care nu cuprind şi pe noi, al cincilea îl beau pentru pace, iar al

şaselea încep să-l închine pentru cei de faţă, cu mari ceremonii şi cu urări de mântuire, sănătate, drum bun şi întoarcere bună, de împlinire a dorinţelor etc." (Pierre Lescalopier, 1574). Însemnarea este făcută de pe poziţia catolicismului versus ortodoxia. Vestul nu prea făcea deosebire între ortodocşi şi musulmani. Şi, la drept vorbind, ştiau românii analfabeţi, risipiţi prin munţi şi pe şesuri *cine* şi *ce* însemna *Papa*? Au dezlănţuit ei războaie religioase, ca să li se pună în sarcină astfel de învinuiri grave? În schimb, doar într-o perioadă scurtă, de cîţiva ani (ca să nu citǎm şi alte multe exemple), celebrul general austriac Bulow a ras de pe faţa pământului 270 de biserici din Transilvania. Fireşte, ortodoxe. În acelaşi timp să se observe contradicţia de idei din acest mic pasaj. Chipurile, românii îl aşază pe voievod mai presus de Dumnezeu. Aşadar, nu au măsură şi, implicit, nici sentimente religioase, asemenea păgânilor. Totuşi, când închină ritualic primul pahar la ospeţe, întâi se adresează creştineşte lui Dumnezeu şi apoi domnitorului. Urmează un ritual demn de luare aminte: Nu-i uită pe „bunii creştini", pe strămoşi şi pe toţi cei de faţă, pentru mântuirea lor, în deplină înţelegere şi cuminţenie. „Aceşti români de rând, de condiţie servilă, sunt aplecaţi spre hoţie şi tîlhărie, de aceea ei sunt pedepsiţi aspru în Transilvania şi traşi de obicei în ţeapă, astfel că se pot vedea aproape înaintea tuturor oraşelor, tîrgurilor şi satelor ţării astfel de spectacole îngrozitoare. Faţă de moartea prin ţeapă sau par, ei merg bucuroşi la spânzurătoare când sunt osândiţi, spunînd că şi Hristos Mântuitorul a fost spânzurat pe cruce" (Conrad Iacob Hildebrandt, 1656-1658). Şablonul cunoscut. Ţeapa nu s-a folosit în Transilvania, ci în Muntenia, invenţia de tortură a austro-ungarilor fiind roata. Dacă românii mergeau resemnaţi la moarte, invocând sacrificiul cristic, înseamnă că aveau conştiinţa martirizării. „... Un popor nespus de doritor de schimbări şi de prefaceri (...) nu-şi prea respectă – după

obiceiul acelui popor – legământul căsătoriei sau chiar îl calcă cu îndărătnicie" (Johann Sommer, 1562-1563). Românii sunt conservatori, ca şi polonezii ori lituanienii. La ei mămăliga nu explodează repede. Şi să nu se uite proverbul în spiritul „boicotării" istoriei: „Schimbarea domnilor, bucuria nebunilor", instituţionalizat de secole. „Românii nu au legi scrise, ci toate sunt lăsate bunului plac al domnitorului sau al judecătorului şi sunt cîrmuiţi cu autoritate, potrivit obiceiului îndătinat" (Antonio Maria Graziani, 1564). Aşadar, românii nu au scriere, nici legi. „Este atât de mare orbirea acestui popor, neştiinţa şi nebunia lui, încât el nu ştie mai nimic despre Dumnezeu şi despre fericirea cerului" (Marco Bandini, 1647-1648). Românii nu au *nici religie*, iar după cum se înţelege din alte fragmente, nici stat. Iată schema completă a mentalului medieval pe care vesticii o aplicau „celorlalţi", de pe poziţia forte *a celor trei, a celor şapte, a celor doisprezece*, după cum se derula cursul istoriei. „Şi să ştii, cititorule, că pe vremea domnilor de odinioară, dacă un moldovean s-ar fi însurat cu o catolică, domnul îndată poruncea să-i pună pe cap un cerc de aramă înroşit în foc şi deci îl omora în felul acesta" (Niccolo Barsi, 1633-1639). Această acuzaţie nedreaptă şi formulată în cuvinte asemănătoare am întîlnit-o recent într-un referat al unei poloneze, doctorandă de-a mea, lector la Universitatea din Cracovia. I-am replicat astfel: soţia lui Alexandru cel Bun era o poloneză catolică şi se numea Ringala. Cronicarii moldoveni îi rosteau numele cu respect, „Doamna Ringala". Nu este singurul caz de căsătorie mixtă la asemenea nivel. Au fost şi domnitori de altă religie. Ca regulă generală, modelul se transmite de sus în jos: obiceiurile de la curtea domnească sunt preluate de către boierime şi, prin aceasta, de păturile de jos. Căsătoriile mixte (religie, naţie) nu au cunoscut oprelişti la noi. „Şi ca oameni lipsiţi de ştiinţă de carte şi care n-are cine să-i înveţe cum trebuie să trăiască creştineşte, ei nu socot drept păcat multe

lucruri grave sau se prefac că nu le ştiu. În schimb, sunt foarte grijulii cu posturile mici şi mari, astfel că s-ar lăsa mai bine să moară decât să calce o zi de post, chiar dacă ar fi siliţi la acest lucru şi de foame şi de boli străine" (Franco Sivori, 1588). Dacă respectau posturile, una dintre cele mai grele dovezi de credinţă, înseamnă că ei cunoşteau foarte bine calendarul religios. Deci? Mai consemnez un decupaj, pentru aspectele lui contradictorii. Se datorează lui Paul de Alep. „Cât despre femeile şi fetele lor (ale moldovenilor), ele sunt lipsite cu totul de sfială şi de cinste. El, domnul, obosise tăindu-le nasul, făcând cunoscut în mod public «crimele lor» şi înecându-le cu miile; totuşi a rămas neputincios"; „Cât despre oamenii ţării, ei nici nu postesc, nici nu se roagă, nu au «nici un fel de religie»; sunt creştini doar cu numele. Preoţii lor sunt cei dintîi care-şi încep ziua la crâşmă. E ceea ce am văzut în Ţara Moldovei. Cât despre Ţara Românească Domnul să dea viaţă locuitorilor ei pentru evlavia şi cumpătarea lor":

„(Muntenii) îi iubesc pe străini, nu ca în Ţara Moldovei".

„Să se ştie că toţi locuitorii din Ţara Românească sunt foarte evlavioşi şi supuşi; ei se tem foarte mult de afurisenie, mai ales marii dregători";

„Să se ştie că femeile şi tinerele fete din Ţara Românească sunt caste, neprihănite şi virtuoase" (Paul de Alep, 1653-1657). Interesant. În această variantă, românii nu postesc. Se subânţelege că nu au de-a face cu religia. Moldovencele sunt depravate, de nu mai prididea domnitorul să le taie nasurile, chiar dacă grozăvia nu-i confirmată de vreun izvor intern, din câte cunoaştem. În schimb, surioarele lor, muntencele, apar ca modele de virtute.

* * *

Nimic nu-l abate pe Daniel Barbu, de dragul „perspectivei negative", să dea crezare unor asemenea relatări cu totul

nefondate şi partizane. Premisa falsă în *Firea românilor*, de neacceptat la un cercetător care îşi face publice ideile în mod inchizitorial până la extremism, stă în faptul că se compară doar modurile de funcţionare a două culturi (una savantă, consemnată în scriere şi discontinuă; cealaltă prealfabetă, organică şi unitară), după un criteriu unic şi exclusivist. Se neglijează fondul, esenţa, ceea ce le uneşte în moralitate, religiozitate, dragoste pentru adevăr, conştiinţă de sine, cum apar acestea, de pildă, în paremiologia carpato-danubienilor. Modul de gândire partizan al călătorilor, specific mentalului medieval, a fost preluat şi actualizat în nesmintita tradiţie occidentală de Daniel Barbu: dacă locuitorii din Ţările Române sunt ortodocşi, se nasc îndoieli privind religiozitatea lor; dacă n-au avut scriere şi universităţi în aceeaşi vreme cu vest-europenii, înseamnă că nu au nici limbă, nici cultură. Istoria nu-i cunoaşte, de vreme ce n-au participat la campanii militare comune etc. Domnitorii sunt „fără lege" dacă judecă pricinile potrivit bunului plac, adică după „obiceiul pământului", nu după un sistem codificat, general cunoscut. Calul de bătaie este Constantin Brâncoveanu, domnitorul martirizat. Acesta „l-a iertat" pe un dregător care comisese mari nedreptăţi, ca apoi să-l promoveze în aceeaşi funcţie, după ce ispăşise pedeapsa. Asta aminteşte de un caz recent petrecut în America, deci într-un stat modern şi „de drept". Este vorba de Marion Barry, primar al capitalei Washington D. C. În prima sa legislatură a fost surprins (şi arătat naţiunii) fumând cocaină cristalizată. I s-a aplicat pedeapsa cu închisoarea, ceea ce nu l-a împiedicat să revină în viaţa politică şi să fie reales, în aceeaşi funcţie, cu o „majoritate covîrşitoare de voturi". Deci se întâmplă şi la case mai mari. Cât despre „iertare", ea avea la răsăriteni un fond moral şi religios, nu juridic, aşa cum se crede în *Firea românilor*. Domnitorii români, nu numai Constantin Brâncoveanu, îl urmau pe Iisus. Mântuitorul a coborît iertarea printre oameni, chiar a impus-o:

„Că le veţi ierta oamenilor greşelile lor, ierta-va şi vouă Tatăl vostru Cel ceresc./ Iar de nu veţi ierta oamenilor greşelile lor, nici Tatăl vostru nu vă va ierta greşelile voastre" (Matei, 6, 14-15). Desigur, domnitorii şi abuzau, cum s-a întâmplat, probabil, şi în cazul lui Constantin Brâncoveanu. Oricum, problema poate şi trebuie pusă şi altfel. Astăzi *iertarea* se face prin comutare de pedeapsă sau *graţiere* şi se acordă la grămadă prin decret. Un preşedinte postdecembrist a decorat chiar un torţionar, din ştiinţă ori din neştiinţă.

Desigur, şi exterioarele pot deruta. Pentru un funcţionar de curte imperială, călător prin sate valahe, se poate naşte impresia primitivităţii văzând ţărani vlăguiţi şi suferinzi, îmbrăcaţi în ţesături modeste de casă, nu în stofe fine de Veneţia ori confecţionate în ateliere londoneze. Dar ce-ar fi zis un călător valah, atent numai la defecte, dacă ar fi mers prin Parisul secolului al XV-lea? Iată ce poate spune un francez: „În momentul în care Henric al IV-lea asediază Parisul, oraşul, care are mai puţin de 100.000 de locuitori, numără mai mult de 30.000 de cerşetori. O refacere în plan economic este amorsată la începutul secolului al XVII-lea; se hotărăşte eliminarea forţată a şomerilor care nu şi-au situat locul în societate; o hotărîre a Parlamentului datând din 1606 decide că, în Paris, cerşetorii vor fi biciuiţi în locuri publice, însemnaţi pe umăr, raşi în cap, apoi alungaţi din oraş, pentru a-i împiedica să revină; o ordonanţă din 1607 stabileşte la porţile de intrare companii de arcaşi care trebuie să interzică intrarea oricăror nevoiaşi"; (Michel Foucault, *Istoria nebuniei*..., Humanitas, p. 68). Sau: „Vrem să poruncim ca săracii, cerşetorii valizi şi invalizi, de ambe sexe, să fie internaţi într-un spital pentru a fi folosiţi în construcţii, manufacturi şi alte lucrări, după puterile lor, şi aşa cum e pe larg prevăzut în Regulamentul semnat de mâna noastră, alăturat sub sigiliul celor de faţă, şi care dorim să fie executat în formă şi în conţinut" (Idem, p. 521). „Mâna noastră"

este a unui rege. Celebra revoluţie din 1789 a fost făcută de gloate, nu de elite, cum se crede. Elitele au ştiut să profite, ca de obicei.

În aceeaşi ordine, a denigrărilor şi a modificării voite de imagine, se ştie că francezii şi italienii afirmau în derîdere, în acelaşi spirit specific Evului Mediu, că germana ar fi limba cailor, potrivită numai pentru grăjdari. Ce să facem? Să generalizăm şi să actualizăm ca Daniel Barbu? Că nemţii ar fi primitivi? Uite că „limba cailor" s-a dovedit a fi mai aptă pentru cugetare estetică şi filosofică decât altele. Şi tot aşa: Baudelaire îi scria lui Wagner, într-o împrejurare dramatică pentru compozitorul german (este vorba de reprezentarea, fără succes, a operei *Tannhäuser* la Paris), că în Franţa „... lumea se pricepe tot atât de puţin în poezie şi în pictură ca şi în muzică". De aceea, „...mi-am zis: nu vreau să fiu pus laolaltă cu toţi aceşti imbecili" (*Scrisoarea* lui Ch. Baudelaire către Richard Wagner, din 17 februarie 1860, în *Critica literară şi muzicală. Jurnale intime*, Bucureşti, 1968). Poetul *Florilor răului* viza cercuri elitiste, critici muzicali parizieni, oameni de cultură, nu mase proaste. Să deducem de aici că francezii erau, într-adevăr, „imbecili" la 1860?

Dosarul năzbîtiilor vestului poate fi completat şi cu acte juridice ale statului de drept, nu împotriva oamenilor răufăcători, cum ne-am fi aşteptat, ci a bietelor animale. Citim într-o reputată lucrare etnografică: „Animalele sălbatice ţineau de jurisdicţia tribunalelor ecleziastice, iar pedepsele la care erau condamnate erau exilarea sau moartea, exorcismul şi excomunicarea. Această pedeapsă nu era o vorbă goală, dacă este adevărat că sfîntul Patric a exorcizat şerpii irlandezi, iar sfîntul Bernard, excomunicând muştele care bîzîiau în jurul lui, a presărat cu cadavrele lor dalele bisericii. Prerogativul judecării animalelor se întemeia pe o bază solidă ca o stâncă – legea iudaică din *Cartea Alianţei*. De fiecare dată se desemnau

avocaţii care să apere animalele, iar întreaga procedură era urmărită cu cea mai mare atenţie în privinţa formelor justiţiei şi a măreţiei legii. Cercetările arheologilor francezi au dezvăluit minutele a nouăzeci şi două de procese judecate în tribunalele franceze între secolele XII-XVIII. Ultima victimă care a avut de suferit, în urma evoluţiei ideii iudaice, a fost o vacă. Ea a a fost executată în anul 1740 p.Ch." (Sir James Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*. Traducere şi adaptare de Harry Kuller, Bucureşti, Scripta, 1995, p. 284). Nişte lipitori au suferit condamnare la Lausanne în 1451. „Un anumit număr din ele a fost adus la tribunal, arătându-li-se sentinţa care condamna toate lipitorile să părăsească teritoriul în decurs de trei zile. Lipitorile, nesupunîndu-se şi refuzând să părăsească teritoriul, au fost exorcizate în mod solemn". Furnicile au fost condamnate în Brazilia (secolul al XVIII-lea), cîrtiţele şi şobolanii în Tirol (1519), un cal la Dijon (1389). „În anul 1386, o scroafă a desfigurat obrazul şi mâna unui copil la Falaise în Normandia şi, potrivit Legii Talionului, ea a fost condamnată de a fi mutilată în acelaşi fel şi apoi spânzurată. Criminala a fost dusă la spânzurătoare, împopoţonată cu o vestă, cu mănuşi şi indispensabili şi pe cap cu o mască umană, pentru a o face cât mai asemănătoare unui criminal obişnuit" (lucr.cit., p. 295). Ce s-ar mai fi prăpădit de Râs un badea Gheorghe carpatic, în opinci şi suman, de asemenea scene deplasate şi lipsite de bun simţ, el, cel învăţat de secole să beneficieze doar de „obiceiul pământului"!

Toate studiile care urmează fragmentelor decupate şi semnalate deja sunt destinate să ilustreze „firea românilor", în spiritul preelaborat de călători, aşa cum gândeau despre „ceilalţi" la data respectivă şi, după câte se vede, şi astăzi: „fără scriere" (cultură), „fără religie", „fără stat", „fără graniţe", fără istorie". Nici nu este greu, cât timp se aplică mecanic modele din afară. Nu şi invers. Se trece cu vederea că Ungaria a dispărut de

pe harta Europei de la pacea de la Mohacz până la asediul Vienei. A venit rândul Poloniei, care a suferit mai multe perioade de dezmembrare şi nici Franţa n-a dus-o mai bine în timpul celui de-al doilea război mondial.

În acord cu aceleaşi negaţii, o întrebare de tipul celei ce urmează poate avea efect printre naivi: „…de ce lipsesc sfinţii români”? (p. 83). Răspunsul este simplu pentru cine vrea să înţeleagă. Aşa cum scria şi Nae Ionescu, nu există sfinţi naţionali. Sfinţenia este o calitate nelimitată spaţial ori temporal. Profesorul de filosofie de la Bucureşti îi ironiza pe vecinii sârbi, care pledau pentru „sfinţi naţionali”. Era vorba de Nicolae al II-lea, împuşcat de bolşevici. Citim la Nae Ionescu: „Sfinţii naţionali sunt totuşi un *curiosum*. Cum adică – chiar în materie de sfinţenie, ceva care e valabil peste Dunăre încetează să fie valabil la Bucureşti? Starea de sfinţenie reprezintă o valoare naţională sau una absolută? (…) Ce păcat că nu putem să râdem!” (*Teologia. Integrala publicisticii religioase*, Deisis, 2003). Pe de altă parte, canonizarea se făcea mai lesne în limbile „sacre” ale creştinismului, greaca, latina, slavona. Românii, mai leneşi, nu s-au descurcat în formalităţi birocratice, complicate. Au preferat să împrumute modele străine. Dar, atenţie: ei simţeau şi gândeau ecumenic, aşa analfabeţi cum erau. Poate fi bănuit aici şi un fond de credinţe din zestrea „creştinismului cosmic”. Altfel spus: sfîntul care venea ca un mesager şi ca un dar de departe se bucura de multă încredere. Latinii şi vechii slavi treceau de îndată la catastif şi în calendar cazurile care li se păreau peste media comună. Situaţia se perpetuează şi astăzi, dovadă că însuşi Papa de la Roma „cu-a lui trei coroane” a fost solicitat recent de la Iaşi să treacă în rândul sfinţilor o biată fată dintr-o comună din judeţ, violată, în timp ce se ducea la biserică, de către un ţăran bezmetic din zonă. N-ar mai fi locuri în toate calendarele lumii dacă românii ar proceda la fel, pentru miile de preoţi şi credincioşi arşi în

biserici pe timpul comuniştilor în Basarabia (vezi *Săptămâna roşie* de Paul Goma) sau în Transilvania, la Ip, la Trăsnea etc.

Ceea ce şochează de-a dreptul în cartea *Firea românilor* este tonul pătimaş, acuzator, plăcerea de-a căuta nod în papură, mânia cu care sunt devoalate metehnele, reale sau închipuite, ale bieţilor români, cărora li s-a dat să înfrunte vremuri grele. Nici măcar n-au voie să se vaite, să se împace cu „resemnarea victimei, a celui nedreptăţit de istorie…" (p. 131). Polonezii şi ungurii nu încetează nici astăzi să afirme, cu fruntea sus, că au stat ca adevărate metereze împotriva năvălitorilor răsăriteni, ocrotindu-i pe vestici. De ce nu ni se aplică aceeaşi măsură?

Spiritul acuzator, partizanal are la noi ceva tradiţie. Organizaţiile de bază au fost adevărate pepiniere pentru ocultarea adevărului, iar efectele încă se resimt, cel puţin în forme retorice.

Political sau hystorical correctness?

Se pare că Mircea Bălan s-a specializat în „defectologie", culegându-şi „probele" cu predilecţie din cultura, existenţa şi istoria românilor. Cea mai recentă carte a sa, după câte ştiu, se intitulează *Istoria beţiei la români* („Eurostampa", Timişoara, 2005). Mai înainte, scrisese *Istoria trădării la români* (tot „Eurostampa", tot Timişoara). Din ultima citată, i-a apărut doar volumul I (în 2001), *De la origini până la Mihai Viteazul*. Cum se vede, autorul se angajează în dezbateri ample, în forţă şi cu îndrăzneală; ia în vizor epoci întinse, personalităţi de seamă, de la Decebal la Ştefan cel Mare, de la Mircea cel Bătrân la Mihai Viteazul, Constantin Brâncoveanu, Al.I. Cuza şi mulţi alţii, să vadă tot leatul şi veleatul că nimic n-a fost de capul beţivanilor şi trădătorilor de moldo-vlahi.

Dar, atenţie, ne aflăm abia la început. După *beţie* şi *trădare* ne putem aştepta oricând, dat fiind curentul negaţionist cultivat insistent în ultima vreme, sistematic şi cu mânie neoproletară, să fie tratate tot amplu şi celelalte defecte capitale ale românilor: lenea, hoţia, violenţa, sălbăticia tribală, urîţenia. Într-un cuvânt, toate relele din inventarul complet, întocmit de Daniel Barbu în *Firea românilor*. A ieşit din rol cel ce „face istoria", geniul militar însoţit de echipa de combatanţi aleşi. Importanţă are cine „scrie" istoria, „atelierul istoriei" (François Furet), nu câmpul de luptă cu morţi şi suferinţă („care, poate, nici n-au fost"!), după mintea ingenios mobilată a unui gânditor modern care-şi imaginează forme şi idei întrupabile în texte „atractive" şi care ne asigură că sângele s-a scurs, pietrele s-au uscat, ţipetele disperate s-au topit în cosmos. Nu ne rămâne decât să le re-„inventăm", adică să le re-punem în pagină pe

proprie răspundere şi să le dăm un înţeles „mai înalt”. Vechii şi marii eroi au devenit „personaje”. Integrabile, după dorinţă, în propriul nostru ambient, ca pasta de dinţi şi guma de mestecat.

Ambele cărţi ale lui Mircea Bălan sunt bine plasate în spaţiul vizual al cititorilor, pe rafturile şi în vitrinele celor mai favorabil cotate librării din ţară. *Istoria beţiei* lasă impresia, la prima vedere, unei lecturi comode, „de duminică”, dată fiind latura veselă a temei. Pentru cine practică meseria, este chiar reconfortant să afle că istoria omenirii (şi îndeosebi a românilor) s-a desfăşurat ca o beţie eroică şi neîntreruptă, singura dovadă a continuităţii ce poate fi certificată din treaptă-n treaptă până în clipa de faţă, chiar şi în lunga şi întunecata epocă a năvălirilor barbare. În fond, ce sunt semnele „identitare” decât etichete prefabricate? Ia să ducă omul oala la gură, s-o deşerte în reprize rapide şi să se îmbete! De îndată îi apare pe figură „specificul naţional”, în forma cea mai pură şi după imaginarul gânditorului instalat cu precauţie şi protecţionist în atelierul „noii istorii”. Nu-i vorbă, prilejurile se ivesc la fiece pas, pentru că istoria, în curgerea ei neîncetată şi privată, cunoaşte o mulţime de momente de prieteşug şi de familie care îndeamnă numai la dezmăţuri şi la prostii. Cei vechi spuneau: *in vino veritas*. Fleacuri. Ia-i rusului vodka şi s-a terminat cu *gde Berlin*; ia-i neamţului berea, cea dăruită de marele şi înneguratul Wotan, şi nu mai ştie în ce parte se învîrte şurubul, ca să mă exprim şi eu în spiritul povestaşilor de la *Hanul Ancuţei*. Dacă, ferească Dumnezeu, românul se trezeşte fără ciocanul de rachiu în mână, nu se mai ştie exact dacă-şi bate sau nu muierea. Că el, şi aşa, şi aşa, tot o bate zdravăn, cum spun gurile rele.

Se bea în draci de la începutul lumii, ne asigură Mircea Bălan, mereu în temă; la petreceri, în nenorocire, la înscăunarea împăraţilor şi regilor, la sfârşit de lucru, de afaceri sau de războaie. În orice caz, beţia ne-a ţinut: „Cu aşa reputaţie e greu

să dispară din istoria universală!" (p. 26). A scris-o în glumă, veți spune. Poate, dar gluma-i „serioasă" și mai mult decât atât, cum veți vedea pe parcurs. Cartea se întemeiază neabătut și ferm pe o curioasă idee de ereditate. Asta vrea să însemne că românii ar fi moștenit „darul suptului" (formulă consacrată și întîlnită numai la carpatici, ni se spune), direct de la daci și de la romani. S-au unit, așadar, în geneză două surse mari și prestigioase. Autorul a colectat cu hărnicie „toate" documentele scrise și orale unde se pomenește despre *pahar, butelcă, butoi, masă, botez, bătălie războinică, victorie, înfrîngere, rege, voievod, boier* etc. și le-a interpretat într-o manieră cât mai fantezistă cu putință. Din secolul al XI-lea, de pildă, s-a descoperit în comuna Jariștea-Vrancea „un cosor de fier", unealtă indispensabilă viticultorilor și semn sigur al continuității; iată, pe acolo au curs secol după secol valuri nesfârșite de băutură, spre marea bucurie a autohtonilor. Nu mai sunt necesare alte probe antirösslleriene. De asemenea, „în 1388, un act al lui Mircea cel Bătrân vorbește de *10 buți de vin*, iar altul, din 1409, de *2 buți*, danie către mănăstirea Stragulea" (p. 52).

Dar s-o luăm de la începutul începutului, cu „documentele" și cu păcatele. „Despre geto-daci, care făceau parte din neamul tracilor și au suferit influențe scitice, celtice și grecești, Herodot spune că «sunt cei mai viteji și mai drepți dintre traci…». Această apreciere a lui Herodot, acest pasaj elogios displace total și îi provoacă indignare lui Ovidiu. În *Metamorfoze*, el scrie că: «geto-dacii erau aprigi la petreceri, mari iubitori de vin și de femei»" (p. 27).

Las la o parte presupusele influențe invocate fără sens aici; dar de unde rezultă „indignarea" poetului latin și în ce scop a fost pus în relație cu Herodot? Pe lângă asta, care „apreciere" îi „displace" și încă „total"? Cuvintele din *Metamorfoze* nu mi se par deloc denigratoare, Ovidiu însuși fiind „mare" iubitor de femei și de vin. De ce trebuie blamat faptul că dacii erau un

popor puternic şi vitalist, ca orice etnie situată pe respectiva treaptă istorică? Ba se poate spune că nefericitul exilat de la Roma îi simpatiza sincer pe sălbaticii de pe malul Pontului Euxin, chiar mai mult decât pe civilizaţii greci. Pe Cotiso (Cotys), poet şi rege get, îl preţuia ca pe un coleg de breaslă şi, „probabil", ambii or fi avut prilejul să stea la un pahar. Nu însă în „rîuri de băutură" şi în chefuri nesfârşite, cum i se năzare din pagină în pagină lui Mircea Bălan, când îi ia în serie pe domnitorii români, cei din manual: ce au făcut şi dres de dimineaţă până la culcare, de la naştere până la moarte. Dar, în definitiv, o fi şi asta o „manieră" de înţelegere a „istoriei private".

Condiţia este să nu fi deformat şi răstălmăcit grosolan adevărul istoric. Strategia e simplă, cum s-a văzut: dacă se apelează la document, lectura se execută într-o „limbă" care nu există. Încă un exemplu: „Starea de beţie prelungită în care căzuseră dacii l-a îngrozit pe marele preot Deceneu şi a fost un semnal de alarmă pentru Burebista" (p. 35). Ce înseamnă l-a „îngrozit" ori „semnal de alarmă"? Zamolxis, Deceneu, Burebista au fost reformatori şi atâta tot, asemeni lui Moise, Zarathustra, Solomon. Normalizări forţate şi „de sus", ca iniţiatice ale unor „iluminaţi", au avut adesea loc în istoria îndepărtată a omenirii. Şi nu numai în legătură cu beţia. De altfel, lucrurile sunt arhicunoscute. Cu ce intenţie, oare, li se dă altă turnură?

Firește, sunt vizate capetele încoronate, ca moştenirea „defectologică" să fie bine direcţionată. După expediţia din 85-86 împotriva lui Opius Sabinus, căzut în luptă, Decebal s-a întors triumfător printre ai săi. Ce s-a întâmplat după? Ne spune Mircea Bălan, improvizând: „Este de presupus că Diurpaneus şi toate căpeteniile militare au serbat victoria, alături de toţi comatii, cu mari şi interminabile banchete. La aceste ocazii vinul, desigur, curgea gîrlă şi dacii, bucuroşi de succes, benchetuiau fericiţi" (p. 38). În schimb, „Domiţian, dacă s-a pus

pe băutură a făcut-o, mai mult decât sigur, ca să-şi înece amarul" (Ibidem). Sărmanul! Nici unul, nici celălalt nu au lăsat să le scape prilejul de a-i aduce cuvenita cinstire lui Bachus. Drumul regilor era predestinat de cele două divinităţi tutelare, Marte şi Bachus. După eliminarea lui Cornelius Fuscus, regele dac, devenit între timp Decebal, s-a supus iarăşi destinului zeiesc (şi ereditar), susţine Mircea Bălan: „Indiscutabil că şi această strălucită victorie a fost serbată de geto-daci cu sute de hectolitri de vin" (p. 38). Cifrele astronomice destinate să indice amploarea şi strategiile suptului, suspect de frecvente în carte, ţin de imaginarul abisal. Decebal nu are nici o vină.

Celălalt patron al românilor, Traian, oscilează între cumpătare şi beţivăneală. Mircea Bălan încă nu s-a decis în ce ordine să-l plaseze. Cu împăratul Commodus este clar: „Mai avea năravul acest împărat, stăpân al provinciei Dacia, să bântuie noaptea prin taverne şi bordeluri şi să bea până în zori, când se făcea praf" (p. 45). Nici ostaşii, de la mic la mare, nu se lăsau mai prejos, pentru că armata romană era, „probabil" şi „indiscutabil", o instituţie profund viciată. Ce să facă militarul între două lupte? Un veteran primea recompensă 3000 de dinari: „Dacă sunt bani şi viaţa e îmbelşugată, evident că vinul poate curge şuvoi. Şi a curs în Dacia pe toată perioada stăpânirii romane" (p. 43). Marii proprietari de ferme, asemenea celor „de la Hobiţa de exemplu", îşi petreceau şi ei viaţa cu „vin dulce la ospeţe, pentru că şi în Dacia va exista o viaţă mondenă, cu vizite, sărbători şi banchete" (p. 43). „Toate" sărbătorile dintre Saturnalia şi Floralia erau întâmpinate „cu fast şi rîuri de vin" (p. 43). Se petrecea ca între două bătălii. Cele închinate lui Dionysos le întreceau pe toate: „erau desigur prilejuri de beţii crunte" (p. 43).

Aşadar, prilejurile nu lipseau. La o adică, puteau fi şi inventate, cum stă bine unor beţivani care se respectă. Dar să ne întrebăm cu invidie (de ce nu ne-am recunoaşte, noi românii,

urmaşi ai unor campioni celebri în meserie?) ce beţii straşnice şi ce rîuri de vin vor fi curs în momente imperiale. La răpirea sabinelor sau atunci când străbunul Romulus a tras prima brazdă cu propria-i mână strânsă pe cormană! În orice caz, „Roma se vroia «caput mundi». Imperiul se întindea pe mii de kilometri, bogăţii de neimaginat veneau pe malurile Tibrului. Vinul, evident, va curge gîrlă. Că mulţi romani au devenit beţivi notorii, nu miră pe nimeni" (p. 44). Îndeosebi victoria lui Traian asupra celuilalt beţivan, Decebal, a provocat multă veselie bahică. Au curs „rîuri de vin timp de 123 de zile", aşa că romanii „au dus-o într-o veselie, dacă nu chiar beţie de-a binelea" (p. 38).

Colonizarea (romanizarea, latinizarea, cum vreţi să-i spuneţi) a însemnat, de fapt, extinderea modelului bahic. Şi iată cum: „La Ulpia Traiana exista o sală mare pentru banchete, *accubitum*, unde aveau loc ospeţe fastuoase organizate de *ordo Augustalium*. Desigur că aceste banchete nu erau decât o palidă imitaţie a celor de la Roma, unde măsura, ori, mai bine spus, lipsa de măsură, o dădea însuşi Împăratul" (p. 44). Desigur că desigur. Nu s-a mai văzut cât e lumea lume să treacă provincia înaintea metropolei. Dar rămâne, „desigur", un semn de întrebare: cine se afla, totuşi, în prima linie în marea şi nesfârşita aventură bahică? Romanii sau dacii? Ultimul pasaj citat arată că demonstraţia lui Mircea Bălan cam scîrţîie. Iniţiativele, priorităţile, centrele de moralitate negativă prea se amestecă. În orice caz, cu „desigur", cu „probabil", cu şablonul imagologic al râurilor de vin care se revarsă în şuvoaie peste veacuri nu se ajunge decât la… politicale, necum la informaţie ştiinţifică decentă şi corectă. Despre regretabila eroare a lui Mircea Bălan ne putem convinge încă o dată trecând de la analiza „izvoarelor" la istoria propriu-zisă a românilor, la reprezentanţii cei mai de seamă, Ştefan cel Mare, Mihai Viteazul,

Constantin Brâncoveanu. Sunt exact cei care nu plăceau nici lui Mihai Roller, primul de-constructor.

Istoria avea ca obiect de studiu doar lupta de clasă şi revoluţia. Este lecţia lui Marx, însuşită cu dîrzenie proletară, cum că revoluţia ar fi motorul istoriei şi singura de luat în seamă. Astăzi nu asistăm decât la o schimbare de dioptrie, sacrificându-se, iarăşi, adevărul istoric şi perspectiva corectă.

„Eu" am devenit „celălalt"

După ce aproximativ trei secole a avut ca obiect de studiu sistematic şi intens culturile arhaice şi rurale, de regulă extraeuropene, *antropologia* (ştiinţă ce şi-a schimbat prea des titulatura, ca şi aria de cuprindere) s-a întors către oraş, chiar către oraşul-metropolă, capitală imperială. O asemenea spectaculoasă deschidere, cel puţin tematică, imposibil de gândit cu decenii în urmă, justifică un impact pe măsură în conştiinţa noilor generaţii de cercetători. Ne putem aştepta la reacţii contradictorii, fireşti în asemenea situaţii de criză gravă. Unii se întreabă cu îngrijorare dacă antropologia mai poate fi considerată o disciplină de actualitate, de vreme ce distanţa (în aparenţă, aş preciza eu) dintre colonie şi metropolă nu mai are acelaşi înţeles. Postmoderniştii, căci există şi în antropologie postmoderniști (Marc Augé, Adam Kuper), şi-au deschis, plini de optimism, noi orizonturi de cercetare, fie că „rescriu" operele ştiinţifice lăsate de înaintaşi (aşa cum istoricii pledează pentru reinterpretarea documentelor şi a evenimentelor trecute, ca observatori din afară, de la distanţă, nu din interior, ca martori; sau asemenea juriştilor care adaugă mereu clauze la unul şi acelaşi articol de lege, până la anulare), fie că supun ochiului critic, într-o măsură inedită, tot pe linia ficţionării, segmente caracteristice din viaţa socio-culturală a oraşului contemporan. Antropologia nu mai trebuie considerată „o ştiinţă colonială", pentru simplul motiv că metropola şi-a încorporat, până la „naturalizare", materialul uman şi sălbatic din spaţiile exotice. În acest caz, ar spune Spengler, periferia nu mai trebuie să vină de departe pentru „a bate centrul": ea se află chiar în interior. Ce s-a întâmplat la 11 septembrie 2001, în New York, poate fi o

dovadă, ca să nu mai vorbim de masive aglomerări de populaţii afro-asiatice în diverse oraşe ale Germaniei, Angliei, Franţei. „Primitivul nu a existat niciodată”, spune un autor franccez; sau: „exotismul a murit”, auzim de la altul, ambii postmodernişti. Se scrie adesea: „«eu» am devenit «celălalt»”. Asemenea afirmaţii, alarmante pentru omul de bună credinţă, sunt destinate poeziei şi ficţiunii, nu ştiinţei. Apar noi concepte care accentuează tendinţele politizante dintotdeauna (dar în forme mascate, uşor de decriptat), noi strategii şi teritorii de cercetare. Multiplicarea disciplinelor (subsumate, concordante, de poziţionare) dă impresia că antropologia se fărîmiţează, îşi pierde identitatea, fiind atacată din coaste când de sociologie, când de etnologie. În realitate, ea are tendinţe autoritariste şi globalizatoare, în raport cu epoca pe care o parcurgem şi nu va renunţa la fondul ei de aur, dobândit cu grea trudă şi folos pentru sine, europocentrismul. Primii colonişti care străbăteau ţările africane, în secolele XVII-XVIII, se întrebau cu toată seriozitatea „dacă băştinaşii sunt oameni”. Azi, ca să faci turism în Vest ai nevoie de „viza Schengen”. În fondul problemei, nu s-a schimbat nimic.

În direcţie postmodernistă se înscrie şi lucrarea lui Nicolae Panea, *Zeii de asfalt. Antropologie a urbanului* (Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2001). Este o carte interesantă, curajoasă, care pune probleme noi şi incitante în cuprinsul fiecărui capitol. Autorul are darul unui stil dezinvolt şi epatant, destinat să menţină încordat interesul pentru lectură, de la prima la ultima frază. Aceasta cu atât mai mult cu cât se avântă pe un teren nou, în mod paradoxal necunoscut, oraşul, ceea ce îi permite o mare largheţe în construirea discursului ştiinţific. Într-adevăr, oraşul ca realitate socio-umană de sine stătătoare n-a constituit până acum temă de cercetare, cel puţin la noi. Tocmai de aceea (şi nu numai) cartea lui Nicolae Panea se află în premieră, aş zice absolută.

Autorul nu-şi ascunde orgoliul, dar şi îngrijorarea faţă de răspunderea pe care şi-o asumă în lansarea unei anumite direcţii în cercetarea antropologică şi anume *antropologia urbanului*: „Paginile următoare sunt departe de a contura un tratat, cu toate că orgoliul autorului ar dori o astfel de realizare ca impunere a unui domeniu particular în cadrul etnologiei româneşti. Ele sunt, mai curând, o meditaţie despre destinul acestei ştiinţe, despre perspectivele ei, despre dilema identitar-epistemică a etnologului român la început de mileniu". Este un punct de vedere rezonabil şi greu de sensuri, care ar trebui să ne preocupe pe toţi.

Cred că Nicolae Panea a găsit bine punctul de plecare: vecinătatea sat-oraş. Ca specific românesc, antropologia urbană se delimitează în linie dreaptă de cea rurală, încât avem de-a face cu două aspecte ale unuia şi aceluiaşi fenomen. Masca ruralului se mută pe chipul orăşeanului. Primul îşi joacă rolul convingător, firesc, în spaţiul său moştenit prin tradiţie (şi exersare) îndelungată; celălalt se arată stângaci, neajutorat şi hilar până ajunge să se naturalizeze, ceea ce necesită două-trei generaţii. Fenomenele acestea comportamentale de adaptare ar trebui să constituie obiectul antropologiei urbanului, într-o primă urgenţă. G. Ibrăileanu a făcut o observaţie care merită reţinută în acest context. Se referea la istorioarele lui Ion Creangă de tipul *Dragoste chioară şi amor ghebos*. Ţăranul român, deplasat la oraş, spunea criticul, mai întâi se mahalagizează. Îl avea în vedere chiar pe Creangă. Asupra acestei afirmaţii este de meditat.

Individul intră în spaţiul urban, în parte nepropice, forţat de împrejurări, cu un bagaj cultural propriu pe care încearcă să-l conserve în continuare, dar care, împotriva voinţei lui, se deteriorează. Nunta, de exemplu, se destructurează (asta se întâmplă simultan şi la sat), capătă elemente eterogene şi devine alt tip de afacere comercială. Tranzacţiile nu lipsesc nici

în mediul rural, nici în cel urban. Dimensiunea de rudenie şi de obşte începe să fie depăşită de cea socială şi de interesele de serviciu. Mirii îşi invită la festivitate prietenii şi şefii. Instituţia *năşiei* se prelungeşte şi ea din tradiţie la oraş. Greu de găsit însă un naş care să respecte regulile îndătinate. Dar năşia capătă şi forme noi, ne spune Nicolae Panea. Spre exemplu, şeful de bloc ori de scară se comportă ca un patriarh, cu tabieturile cunoscute. Vecinii îl înconjoară cu respect şi familiaritate. Or fi posibile şi asemenea situaţii. Dar, de regulă, şeful de bloc ori de scară era omul Securităţii, poziţia lui strategică fiind ideală pentru a culege informaţii despre locatari. Se ajungea până acolo încât era solicitat să dea relaţii de „bună purtare", în vederea întocmirii unor dosare pentru promovare sau pentru plecare în străinătate, burse, lectorate etc. Hotărât lucru, starea de „năşie" trebuie privită şi altfel.

La baza lucrării, de interes major pentru constituirea unei „antropologii a urbanului" (iată că am preluat sintagma şi o fac din convingere), se află problema raportului natură-cultură. Nicolae Panea apelează la o lucrare mai veche a lui George Simmel, *Metropola şi viaţa psihică*, din 1903, antologată în 1988. Problema-i veche. Se cunoaşte din corespondenţa Schiller-Goethe: la „omul natural" predomină sensibilitatea; fiind el însuşi natură, nu are motive s-o caute decât în interiorul său. De aceea grecii erau senini, echilibraţi şi statornici. Din contra, „omul culturii" operează preponderent cu instrumentele propriei gândiri noţionale. Îndepărtându-se benevol de natură, el continuă s-o caute cu febrilitate şi s-o transforme, de unde unele dereglări în comportamentul psihologic, fapt observabil la moderni. Autorii germani citaţi raportau dipticul natură-cultură la antici (greci) şi la moderni. Filosofia culturii din timpurile ei eroice îi avea în vedere pe ţărani şi, respectiv, pe orăşeni. Mi se pare o direcţie de gândire demnă de urmat. Şi Georges Duby, într-o carte despre istoria Franţei, observa diferenţa dintre

ţărani şi orăşeni, aceeaşi în trecut ca şi astăzi: primii ar fi mai reticenţi în luarea de decizii, ceilalţi mai ageri, şi unii şi alţii fiind dirijaţi de impulsuri sentimentale şi de interese imediate proprii. Problema antropologică abia de aici începe. Ea trebuie tratată cu maximă prudenţă. Psihicul uman este prea întortocheat şi înşelător, de aceea cu mare dificultate putem descifra calitatea reacţiilor sale, indiferent de natura actanţilor. După părerea mea, se face distincţie prea categorică între psihologia ţăranului (nu interesează aici „primitivul" din ţările coloniale) şi cea a orăşeanului. Autorul se referă la comportamentul sportiv şi la caracterul ritualizat al jocului: „Este adevărat că o importantă confruntare sportivă poate trece drept o bătălie ritualizată, dar este periculos să apropii comportamentul violent, disponibilitatea suporterilor de pretutindeni de a-şi «înfrunta» duşmanul de la cealaltă tribună de modelul arhaic al tribului". Ba da! Şi tribul îşi ritualizează mişcările. Şi apoi, ce caută referinţa la trib, când este vorba de o antropologie românească, fie a satului românesc aşezat după reguli stabilite şi armonioase? Pe de altă parte, să nu se uite tribuna. Ea formează publicul, ca şi scena de teatru, şi rămâne aceeaşi. Cât despre *galerie*, nu cred că se supune „legilor reţelei". Aparent „se face" şi „se desface", dar în fundamentul ei psihologic nu se schimbă. Individul aflat în tribună se simte în gloată. Iar gloata se manifestă în două chipuri: prin tăcere ori prin explozie. Tribul poate lua lecţii de la ea. Nu trebuie să ne mire: individul urcă anevoie pe scara umanităţii. Căderea poate fi vertiginoasă, iar viaţa modernă îi oferă numeroase prilejuri.

Cred că s-ar cuveni puse accente mai rezonabile şi în alte locuri, pentru ca lucrurile să meargă şi mai bine. Există un capitol, *Meseria de copil*. Frumos titlu. Se scrie: „Copilul ia cunoştinţă cu un sistem social rigid, riguros, dublu modelat; de o ciclitate a naturii şi de una a vieţii, la care el este spectator, nu participant. Nici un ritual important al unei societăţi rurale nu

presupune participarea copilului ca actant". Dar Paparuda, Caloianul, Colindatul? Apoi, despre tratamentul înjositor la care sunt supuse româncele, printre multe altele nefiind lăsate să stea la masă decât după ce şi-au hrănit bărbaţii. Nicolae Panea citează, de fapt, o informaţie de teren făcută de un străin în trecere pe la noi. Asta îmi aminteşte de o altă observaţie „ştiinţifică", publicată chiar în presa noastră: cineva ar fi văzut la marginea Bucureştiului tinere române masturbându-se cu ştiuleţi de porumb. N-am înţeles nici afirmaţia: „Cimitirele urbane, pe lângă faptul că sunt imaginea vie a emfazei sociale, mai sunt şi loc al manipulării patriotice". De asemenea: „În ce măsură putem fi siguri că ceea ce se întâmplă în jurul nostru poate fi descris? În ce măsură putem fi siguri că ceea ce descriem nu este pură ficţiune?" Sunt întrebări „chinuitoare", tipic postmoderniste. Totuşi, găsim şi următoarea frază: „Această carte este o încercare de a răspunde întrebărilor chinuitoare, dar şi de a nu cădea pradă unui pesimism paralizant, precum cel propagat de retorica postmodernistă".

Sunt aspecte minore care pot fi corectate. Dincolo de ele, cartea *Zeii de asfalt* are toate şansele să stimuleze cercetările într-o direcţie spre care antropologia românească abia începe să se îndrepte.

Indezirabilul „balcanic”

Homo balcanicus a devenit o formulă consacrată în studiile mai noi de imagologie. Îl foloseşte şi Antoaneta Olteanu, chiar în titlul recentei sale apariţii editoriale de la „Paideia”: *Homo Balcanicus. Trăsături ale mentalităţii balcanice* (Bucureşti, 2004, Colecţia de studii şi eseuri – Antropologie). Dar să se observe că autoarea pune cuvântul cu maximă sarcină constatativă între ghilimele, încă de la început, în dedicaţia cu adresă generală, „Prietenului meu «balcanic»”. Cititorul atent la nuanţe înţelege că este întâmpinat cu semne discrete de avertizare, ca, pe parcursul lecturii, să se dumirească din ce în ce mai mult. Suntem invitaţi, cu alte cuvinte, să ieşim din extremismul comod şi să tratăm mai ales temele complicate în mod diferenţiat, de la caz la caz şi cu răspundere ştiinţifică. Nu este de dorit, arată Antoaneta Olteanu mai mult sau mai puţin tranşant, să ne abatem de la acest unic deziderat, dacă dorim într-adevăr să ne instalăm cu hotărîre în spaţiul comunicării şi să fixăm laturile cunoaşterii.

Momentul este bine ales, în vederea adoptării unei strategii regeneratoare şi productive, cel puţin deocamdată, în folosul reconstituirii limbajului operaţional. Oameni care par serioşi (conducători de reviste, formatori de opinie, ministeriabili, voiajori prin partide etc.) uzează de formule profund denigratoare, stupefiant de nedrepte şi agresive, în numele unui spirit polemic prost înţeles şi deficitar. Continuă moda (şi după căderea zidurilor ce n-au căzut) să se gândească prin negativisme şi prin excludere. Mărul discordiei îl constituie *eterna* şi închipuita opoziţie Est-Vest, care a căpătat din secol în

secol şi din eon în eon înfăţişări dintre cele mai capricioase. Pe scurt, tot ce figurează în zonele veşnic blamate ale Estului (şi asta nu de ieri, de alaltăieri), în văzduh, pe ape, în adâncuri, duhneşte a rînced, a decădere, a sălbăticie, de aceea trebuie stîrpit cu grăbire pentru a pătrunde în voie lumina occidentalizării. S-ar putea ca vesticii să nu bănuiască nimic din toate astea ori nici să le pese. Dar o asemenea riscată şi incredibilă acţiune de *auto-aculturalizare* se află în deplină desfăşurare în aceşti ani ai „tranziţiei" fără sfârşit. Psiho-sociologii ar pune diagnosticul, gândindu-se că ar fi vorba de un sindrom nevrotic specific epocii moderne hiperurbanizate: anumite categorii mai debile de indivizi se comportă zgomotos, mascând slugărnicie faţă de superiori, lipsă de personalitate, de răspundere, chiar de cultură temeinică. Aşa o fi. Dar mai este şi altceva, anume vechea noastră cunoştinţă, „aceeaşi Mărie cu altă pălărie". N-avem decât să ne uităm pe ecrane, să citim în gazete, să cercetăm unele rafturi cu cărţi din librării, pe teme „deocheate", cum ar spune Luca Piţu; şi, mai ales, evoluţia autoraşilor, mulţi dintre ei îndelung experimentaţi în exersarea discursului combativ, tovarăşi! Se face carieră frumoasă, se obţin posturi bine remunerate şi laude pe măsură, ca şi pe vremea „cealaltă", pe baza retoricii negative.

În aceeaşi ordine a neantizării este aşezat, de regulă, şi *homo balcanicus*. Când se vorbeşte despre Balcani, pare că se deschide o cutie a Pandorei. Aştepţi să fii violentat la tot pasul de un imaginar de apocalipsă: figuri hidoase, şirete şi obraznice, fel de fel de capcane, intrigi şi asasinate, castele-fantomă în care domneşte sângerosul Dracula, pieţe şi tarabe unde turcul, grecul şi bulgarul tocmesc pe doi bani liniştea bietului călător străin. Există un „comportament balcanic", un „imaginar balcanic", o istorie, o cultură, fără îndoială, dar cine poartă asemenea sigle destinale este o fiinţă indezirabilă în ochii acelor publicişti de ocazie care îşi asumă răspunderea de a împărţi

lumea în „buni" şi „răi", pe criterii doar de ei ştiute. Ce s-ar întâmpla dacă am încerca să operăm cu următorul criteriu filologic, firește, corect ştiinţific? Cuvântul *occident* vine de la latinul *occido* (cidi, casum, ere), „a pieri", „a sucomba", „a cădea la pământ"; şi *occido* (cidi, cisum, ere), „a face bucăţi", „a face să moară". În limba română, din *occido-occidere* a derivat verbul a *ucide*. Ce speculaţii s-ar putea face în defavoarea Occidentului, mai ales dacă ţinem seama de firea belicoasă a vesticilor, probată cu vîrf şi îndesat în decursul istoriei, ca şi în vremuri moderne şi civilizate! Dar n-am ajunge la nici un rezultat; cel mult am risca să menţinem starea conflictuală.

Tocmai funcţia de detensionare a opiniilor o îndeplineşte cartea Antoanetei Olteanu în acest moment critic al cercetărilor, fără acuzaţii căutate cu lumânarea şi fără fraze retorice, ci semnalînd situaţii şi întâmplări evidente, la îndemâna oricui vrea să le vadă. Convingătoare mi se pare pledoaria pentru dreptul la identitatea lui *Homo balcanicus*. Iată un pasaj director în această privinţă şi care se înscrie pe linia unei puternice tradiţii de cercetări balcanologice desfăşurate în zonă (Bucureşti, Sofia, Atena, Muntele Athos), pe întinsul mai multor generaţii de specialişti: „Identitatea balcanică poate funcţiona doar dacă este considerată o parte a celei europene. Dar conturând astfel identitatea, trebuie găsit echilibrul dintre triumfuri şi tragedii; oamenii trebuie să-şi asume istoria, cu aspectele ei pozitive şi negative, şi să-şi înlăture complexele de superioritate şi de inferioritate.

Să nu uităm că această dihotomie Est-Vest nu accentua dintotdeauna componenta peiorativă ca fiind cea orientală. Pentru Bizanţ, centru al lumii civilizate după căderea Romei, Occidentul era sinonim cu barbaria şi înapoierea; însă căderea Constantinopolului a fost unul dintre motivele care au dus la exorcizarea Orientului. Un lucru este adevărat: Dihotomia atesta prezenţa unor societăţi care coexistau, juxtapuse spaţial,

dar şi politic, religios şi cultural. Schimbarea negativă de optică asupra regiunilor foste bizantine s-a făcut după căderea imperiului: bizantinii deveniseră cetăţeni de clasa a doua, mai ales după supunerea de către turci a marilor Biserici, a Constantinopolului, Antiohiei şi Alexandriei" (p. 95-96).

Dihotomia în discuţie a devenit tranşantă odată cu cel de-al doilea război mondial. Dar, aşa cum observă şi Antoaneta Olteanu, la această situaţie grea vesticii au contribuit în mod decisiv. I-au ajutat pe ruşi, respectiv pe comunişti, să se extindă în zonă. Spre deosebire, românii de exemplu, huliţi la ora actuală, au luptat şi împotriva ruşilor, şi a nemţilor; în orice caz, nu de hatârul bolşevismului ori al nazismului. În 1939, cu puţin timp înaintea declanşării războiului, armata română săpa tranşee şi la graniţa de Est şi la cea de Vest, întrucât *nu se ştia* din ce parte a ţării ar urma să înceapă ostilităţile. Problema, în fondul ei, se arată foarte complicată, fapt pentru care se încearcă, din comoditate, abordări de suprafaţă şi amăgitoare.

Falsul imaginar se instalează cu rapiditate la nivelul oficialităţilor interesate, mai ales dacă există fabricanţi de opinie care să le susţină, iar revenirea la normalitate întâmpină multe dificultăţi. Se spune că Inocenţiu III, „papă distructiv pentru comunitatea europeană din vremea aceea", i-a îndemnat pe cruciaţi să devasteze Constantinopolul. Drept urmare, soldaţii italieni au făcut pizza în catedrala Sfînta Sofia, ctitoria împăratului bizantin Justinian. Asemenea barbarie a plăcut elitei intelectuale „occidentale", printre entuziaşti aflîndu-se şi blândul poet Petrarca. Cum exemplele de acest fel sunt numeroase, se nasc îndoieli în legătură cu bunele intenţii ale cruciaţilor, de a-i ajuta pe creştinii aflaţi sub ameninţare păgână. Să fie motive de „rescriere" a istoriei?

Răspunsul „convenabil" s-a dat încă din perioada interbelică. Interesul prioritar era explicarea fenomenelor, nu acuzarea lor fără a se ţine seama de determinisme şi de

înlănţuiri cauzale, existente, cum s-a văzut, şi într-o parte şi în alta. Bizantinologi de prestigiu ca Charles Diehl şi Nicolae Iorga au pus în evidenţă cele două laturi componente ale problemei, care revin, într-o formă sau alta, şi în paginile cărţii Antoanetei Olteanu: pe de o parte, *homo balcanicus* ca moştenire directă şi purtător, peste veacuri, de valori elenistice şi bizantine, recunoscute de întreaga umanitate; pe de alta, unitatea Estului şi a Vestului, în calitate de beneficiari, deopotrivă, ai uneia şi aceleiaşi culturi. Scrie autorul francez citat, într-un moment de detensionare şi propice gândirii nepătimaşe, deci creatoare: „Prin superioritatea civilizaţiei sale incontestabile a reuşit să exercite, asupra lumii orientale ca şi a celei occidentale, o lungă şi profundă influenţă: şi aşa se face că Bizanţul a lăsat amprenta sa în istorie şi a adus umanităţii servicii remarcabile" (Charles Diehl, *Byzance. Grandeur et décadence*, Flammarion, Paris, 1934, p. 260). Un alt autor celebru arăta că arta religioasă era nediferenţiată la sfârşitul Evului Mediu şi înainte de Renaşterea europeană. Ea avea un caracter „vraiment oecuménique"; cu alte cuvinte, „il est aussi universel que l'enseignement chretien" (Émile Mâle, *L'art religieux du XIII^e siècle en France* (Préface), Librairie Armand Colin, Paris, 1931, p. IV). După anul 1054 („marea schismă") şi mai ales 1453 (căderea capitalei Balcanilor), spiritul bizantin avea să se menţină, anevoie este drept şi în forme proprii, în sensul arătat de Nicolae Iorga în *Bizanţ după Bizanţ*.

Ca regulă generală, propice dialogului, nu trebuie să supraevaluăm semnele exterioare ale imaginarului, cum ar fi, în spaţiul balcanic, multitudinea etnică, pitorescul vestimentar, piaţa gălăgioasă. Toate ţin de recuzită şi arată intrarea în rol a unui tip uman extrem de încercat în proba seismelor istoriei. Nu dispersarea şi coloritul îl caracterizează pe *homo balcanicus*, cariera uşoară, bacşişul voluntar, bucătăria picantă, ci solidaritatea în viaţă şi în moarte, înfruntarea răului cu toată

fiinţa, fie că a venit de la turci, de la ruşi, de la comunişti ori, de ce nu?, de la vestici. Fiecare şi-a jucat rolul pe rând, spre folosul propriu şi al „celuilalt”: grecul în Salonic (Charles Diehl), păstrând moştenirea imperială, harnicul bulgar cu visurile lui „asăneşti” neîmplinite, macedoneanul constructor de cetăţi şi itinerant, sârbul veşnic neastâmpărat şi iubitor de fraţi, albanezul hălăduind în formaţii haiduceşti, românul străjuind cu sângerare în suflet graniţele carpatice. Acesta este „prietenul” balcanic. Istoria îl cheamă cu speranţă, când are nevoie de el.

Din nou despre „firea românilor”

Dacă lucrarea lui Klaus Heitmann, *Imaginea românilor în spaţiul lingvistic german* (Editura Univers, Bucureşti, 1995), ar fi fost cunoscută mai devreme cititorilor de la noi (ediţia germană, Köln, 1985), multe aberaţii despre „firea românilor” nu ar fi luat calea tiparului. A devenit o modă întristătoare după acel apocaliptic decembrie (de după cealaltă apocalipsă) să se scrie defăimător despre bieţii români, şi aşa bătuţi de toate vânturile. Potrivit minţilor unora care se vor cercetători cu faimă şi justiţiari foc, românii ar fi, nu se ştie de ce, purtătorii tuturor păcatelor. Utecei cu state vechi şi năravuri moştenite, dorind, probabil, să-şi dea podoabele la curăţătorie după cum se cam poartă, au scos la iveală titluri scandaloase de tipul: *România, mod de folosinţă, Trădarea la români, Beţia la români, R’estul şi Vestul, România la fundul sacului* şi multe altele; ca să nu mai vorbesc de titluri mascate, cu acelaşi venin în formă şi în esenţă: *Imaginea evreului în cultura română, România iudaică* etc.

Unii pretind că fac studii imagologice, dar, în repezeală comică, nu ţin cont de câteva reguli elementare, fără de care nu-i e permis nimănui să pătrundă pe terenul extrem de vălurit şi de alunecos al acestei discipline moderne. Mai întâi, orice grup etnic unitar şi consistent, indiferent de valoarea numerică, se dovedeşte a fi înzestrat deopotrivă cu ceea ce numim calităţi şi defecte. Ele se afirmă în acţiune, prin fapte semnificative şi prin contacte cu grupurile din imediata vecinătate. Altfel, rămân de neînţeles pentru cei care privesc „din afară” (*outsideri*). Se vede treaba că predomină fondul virtuţilor (în detrimentul viciilor) la popoarele care reuşesc să se menţină, cât le ajută puterile, pe

durata lungă a istoriei. Nu-i vorbă, se practică în epoca modernă diverse metode ultraeficiente de dezmembrare a grupurilor unitare, după tehnica îndelung verificată a fractalilor şi în acord cu interesele mafiilor politice şi financiare. S-a constatat, apoi, ca regulă generală şi fără excepţie: prima impresie pe care şi-o face un grup despre altul este de natură „vizuală" (Klaus Heitmann) şi negativă, uneori sub stare de şoc. Conflictul, ca reacţie primară, acutizează şi întreţine imaginarul vizual şi negativ. Este nevoie de o perioadă condiţionată de timp pentru ameliorare şi normalizare, în favoarea recunoaşterii „celuilalt". De asemenea, trebuie să se ţină seama, într-o cercetare serioasă şi credibilă, de intenţia celui care are iniţiativa contactului. Experienţa a arătat (iarăşi, „fără excepţie") că intenţiile diferă de la caz la caz: diplomaţii urmăresc interese politice, finanţiştii vizează pieţe economice în folos propriu, oamenii de ştiinţă şi de cultură se arată atraşi de probleme umanitare; iar când toţi îşi unesc forţele, construiesc planuri de aculturaţie şi de colonizare. Iată cum imagologia devine o „ştiinţă" benefică pentru unii, mai puţin pentru „ceilalţi". Atenţie: naivii cad uşor în capcană.

Klaus Heitmann ne dă o lecţie pe merit. Firește, nu era în intenţia sa, dar a găsit terenul, aşa că „imagologii" noştri se cuvine să ia aminte. Nimic nu i se poate reproşa acestei lucrări, poate unele amănunte. Autorul ţine sub observaţie o cantitate impresionantă de informaţie (de pildă, literatura exhaustivă despre români scrisă în limba germană, cronologic şi tipologic, de la studii monografice la jurnale de călătorie, manuale, atlase, la notiţe minuscule), cu ochi critic, obiectiv, fără părtinire, chiar şi în anumite momente sensibile privind relaţii conflictuale româno-germane. Sub acest raport metodologic, volumul are o dublă însemnătate pentru omul de ştiinţă: pe de o parte ni se înfăţişează un caz oarecum „particular", acela al germanului dintotdeauna care găseşte cu cale să-şi arunce privirea, dintr-un

motiv sau altul, către locuitorii din zona carpato-dunăreană, deci dintr-o vecinătate mediată. Pentru mai multă precizie şi siguranţă în mişcare, autorul fixează cu precădere frontul cercetării la segmentul de timp al domniei Hohenzollernilor la Bucureşti, cuprins între două abdicări, ambele forţate: aceea impusă lui Alexandru Ioan Cuza la 1866 şi cealaltă, la care a fost obligat ultimul rege, Mihai, la comandă rusească şi comunistă.

Totodată, cartea lui Klaus Heitmann se arată pilduitoare pentru modul cum autorul urmăreşte pas cu pas (totdeauna pe bază de documente şi împrejurări istorice reale, nu pe improvizaţii ori pe impresii) fenomenele de constituire a mentalului imagologic purtând semnele de identitate prefixate în formule stereotipate, adesea mutabile. Este un proces de durată şi contradictoriu. El se adânceşte mereu, pe măsură ce se trece dincolo de faza incipientă, vizuală şi conflictuală, spre realităţile greu accesibile, de fond şi de esenţă. Din acest punct de vedere, Klaus Heitmann ştie să valorifice imensul material documentar furnizat de „călători străini" (clerici, diplomaţi, ofiţeri, negustori, scriitori), din Europa civilizată, care au trecut prin ţările române încă din îndepărtate timpuri feudale (aproximativ secolul al XVI-lea) până în epoca premodernă. Aceasta mi se pare, de altfel, partea cea mai importantă şi instructivă, din punctul românesc de vedere, chiar dacă are un caracter introductiv şi colateral pentru partea „strict" germană. Nu este mai puţin adevărat că volumul aici în discuţie a fost premers de cercetări prestigioase în bibliografia noastră de specialitate. Să citǎm cunoscuta lucrare a lui Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călători*, primul imagolog român, în toată puterea cuvântului, evocat cu încredere şi pe bună dreptate de Klaus Heitmann; sau colectivul de cercetători de la Academie, în frunte cu Maria Holban, Paul Cernovodeanu şi Dan Amedeo Lăzărescu, editorii seriei de volume masive *Călători străini prin ţările române*, serie însoţită de ample studii introductive şi de

capitole explicative de maximă competenţă profesională. Imagologia are, deci, la noi o întinsă tradiţie, de la care se poate revendica orice specialist cu răspundere de sine.

Imaginea românilor în spaţiul lingvistic german de Klaus Heitmann este, însă, un unicat, o cercetare destinată să pivoteze în direcţie favorabilă întregul curs al ştiinţei, în această vreme tulbure, tulburată îndeosebi de români; mai ales că vine din partea unui „străin". Latura forte care domină această parte a cercetării şi, prin extensie, toată cartea rezultă din faptul că nu se face un inventar al „stereotipiilor" negative, de dragul simplei inventarieri şi în folosul nimănui, cum procedează cu sarcasm şi cu accente inchizitoriale Daniel Barbu în *Firea românilor*. Klaus Heitmann nu ocoleşte „stereotipiile" negative; din contra, selectează numeroase exemple din pomenitele scrieri ale călătorilor străini care i-au văzut pe români plini de defecte: leneşi, beţivi, murdari, hoţi etc., aşa cum li s-a relatat prin intermediari sau cum li s-a părut mai de aproape ori mai de la distanţă. Aceste semnalări au suport real, din păcate. Cine se încumetă să le nege? Sau cine poate afirma că asemenea defecte morale şi de comportament nu se întîlnesc şi la alte popoare, chiar mult mai înzestrate (de ce să n-o recunoaştem?) decât românii? Comparaţia nu trebuie să ne consoleze, ci să ne îngrijoreze, pentru a vedea ce cale urmează a fi luată în consecinţă.

În ce-l priveşte pe Klaus Heitmann, el trece la o analiză riguroasă a informaţiei şi ajunge la constatarea că, în anumite cazuri, călătorii străini au exagerat, au scris vădit tendenţios ori în necunoştinţă de cauză, neavând vreme să ia cunoştinţă corect de realităţile concrete şi presante. Nu înseamnă că şi noi, astăzi, trebuie să vorbim „în necunoştinţă de cauză". Este „normal" ca un străin, cu altă educaţie religioasă decât aceea a autohtonilor, să intre la bănuieli când vede, *într-o anumită zi*, că un sătean lasă recolta să zacă pe câmp fără să se ducă la lucru. Călătorul

nu bănuieşte că ziua respectivă se află sub interdicţia calendarului agricol. Aşadar, nu *lenea* este problema *în acest caz*, ci multitudinea sărbătorilor, fapt constatat adesea, de unde acuza de drept: caracterul prea accentuat superstiţios al românilor, păguboasă moştenire străbună. Şi astfel lanţul lămuririlor nu se mai termină, ca în cazul oricărei alte culturi. Dar faptele cauzale trebuie descoperite şi evidenţiate, nu trecute cu vederea. Dacă muncile gospodăreşti, ce revin pe de o parte bărbatului, pe de alta femeii, sunt împărţite după drastice cutume, nu avem îndreptăţirea absolută să credem că unul ar fi leneş în raport cu celălalt. Dacă aplicăm modelele orăşeneşti de gândire, cu extremismul şi subiectivităţile care ne sunt proprii, nouă modernilor, asupra unei societăţi agrariene ori păstoreşti, astăzi îndepărtată în timp, fireşte că ajungem la încheieri neomologabile. Idealul este să reconstituim vechiul sistem, pe cât posibil, ca să-l putem regândi în structurile lui vii, şi apoi să-l valorizăm, cu detaşare, după canoanele convenabile nouă. Sunt două faze ale cercetării aparţinînd unuia şi aceluiaşi demers ştiinţific.

Cercetătorul german constată că viciile sunt greu de omologat după şablonul defectuos cu care operează călătorii prea grăbiţi ori rău intenţionaţi. Mai mult, însemnările se contrazic uneori: adesea, informaţiile false sunt transmise mecanic de la o sursă la alta sau, pur şi simplu, plagiate. Klaus Heitmann a identificat mai multe cazuri de plagiat în lucrări destinate publicului larg, lexicoane, atlase, manuale, ghiduri. Pe o singură pagină, 75, din volumul *Imaginea românilor*, citim: „Mai mult, cum o atestă exemplul manualelor şcolare tocmai publicaţiile cele mai receptate se pot baza pe cele mai reduse cunoştinţe dobândite la faţa locului. Se poate astfel presupune că autorii de manuale de geografie şi-au ales informaţiile despre ţara aflată departe de Marea Neagră de la a doua sau chiar a treia mână". Sau: „Cea mai elocventă ilustrare a practicii acestui

soi de plagiat o constituie, probabil, «succesul» de care s-a bucurat articolul *Wallachai* din *Brockhaus*-ul publicat în 1819 (p. 432). În care, despre valahi, se spune: «(Ei) alcătuiesc un conglomerat de indivizi corupţi, caracterizaţi printr-o ferocitate înnăscută, puternică aplecare spre lene, desfrîu, apatie şi moravuri nobile (*sic*!)». Acest pasaj are o istorie în direcţia plagiatului, pe care Klaus Heitmann o urmăreşte în câteva puncte: „*Brockhaus*-ul din 1827 reproduce, la rându-i, doar cu o mică modificare («degradare» în loc de «corupţi»), formularea din precedenta ediţie, dar renunţă la «moravuri nobile», care contrastau cu nota dominantă". Urmează reproducerea textului în noua variantă, ca lectorul de astăzi să fie pe deplin edificat.

S-a ajuns, aşadar, departe cu tehnica fabricării de imagini, încă din secolul al XIX-lea. Clişeul se transmitea şi mai ales *se corecta* nu în funcţie de varianta din teren, ci după cum şi-l închipuiau factorii de decizie de la distanţă şi după reţetare proprii. Cartea lui Klaus Heitmann este o operă de igienizare, semnalînd diverse anomalii cu intenţii terapeutice. Autorul îşi urmează până la capăt datoria morală: avertizarea cititorului. Cercetarea nu se opreşte aici. Ea îşi mută postul de observaţie pe terenul acelor scrieri care au semnalat forme virtuoase de comportament şi care, în concurenţă cu viciile şi fără dirijisme ideologice exterioare, dobândesc şansa modelării naturale a imaginilor reprezentative. Dar discuţia ar trebui continuată mai pe îndelete, într-o altă cronică.

* * *

Aşa cum afirmam în numărul trecut al „Convorbirilor literare", „nimic nu i se poate reproşa" cărţii lui Klaus Heitmann, *Imaginea românilor în spaţiul lingvistic german*. Aveam în vedere spiritul echilibrat al omului de ştiinţă şi, de aici,

exactitatea observaţiilor, indiferent de direcţia accentului, dacă unele convin sau nu românilor. Epoca modernă a operat cu criterii mai largi de valorizare a formelor mentalului, ceea ce a făcut posibilă proiectarea unor surprinzătoare imagini asupra aceloraşi realităţi îndelung solicitate, de data asta în numele altor categorii de interese. Nu s-a produs „corecţie" în sens explicativ, dialectic şi asumat cu bună ştiinţă, ci o „altă" imagine, concurentă. De altfel, aşa se întâmplă în acest domeniu al mecanicii imaginarului: formele vizibile imediate sunt impresii (Henri Bergson). Ele se nasc şi se centrează în jurul unor „idei" esenţiale, de bine ori de rău, ca „surse" ale moralei, înainte de toate. Cine cercetează geneza şi evoluţia lor nu-şi poate permite, decât cu riscuri grave, să le califice sub autoritatea adevărului absolut.

Faptul că un călător dintr-un Ev Mediu îndepărtat prin spaţiile carpatice i-a receptat pe români ca pe oameni sau ca pe animale ori ca fiind hoţi, leneşi, răzvrătiţi, etc. îşi are importanţa sa, de aceea nu trebuie să se opereze decupări din context ori să se recurgă la răstălmăciri. Prea adesea diplomaţii şi misionarii s-au orientat spre Carpaţi cu intenţii colonizatoare, fapt atestat de marea bogăţie de informaţii ce ne stau la dispoziţie. Era „firesc", aşadar, ca privirea lor să fie mai curând acuzatoare decât binevoitoare. Experienţa a arătat de multă vreme că tocmai acuzatorii, nu oaspeţii, s-au aflat în culpă. Mi se pare iarăşi „normal" ca fiecare să fie „subiectiv" în felul său; şi nu s-a văzut încă diplomat care să consemneze în agenda secretă decât elemente utile grupului său de interese. În rest, are libertatea să facă literatură. Important este ca societatea modernă, după ce a trecut prin experienţe negative în ce priveşte receptarea „celuilalt", motiv publicistic la care se face referinţă suspect de des în ultima vreme, să nu se întoarcă la vechile obişnuinţe, adică la deteriorarea imaginii *tu*-ului.

Probabil că asemenea considerente aflate în stare latentă l-au îndemnat pe autor să conceapă lucrarea în doi timpi: într-o primă parte, să releve comportamentele negative ale românilor, după impresiile călătorilor care i-au precedat pe germani în ce priveşte istoria contactelor; al doilea timp, identificat tot pe cale arhivistică, arătându-se benefic în esenţă, vreau să spun în favoarea imaginarului şi sensibilităţii autohtonilor. Schimbarea de perspectivă se datorează mai multor factori, nu numai elementului germanic, prezent şi viguros prin Hohenzollerni, îndeosebi în cadrul restrâns al curţii regale. Nici autorul nu a pus prea mare credit pe acest fapt, fiind la curent cu problema latinităţii, mult agitată la vremea ei, după cum nu a putut neglija raporturile româno-franceze, bine constituite şi devenite aproape tradiţionale la nivelul intelectualilor de primă mărime. Aceştia au avut rolul decisiv în modificarea de imagine, întoarsă din negaţie în alta, cu colorit adesea romantic. Să nu ne amăgim: încă nu se poate spune că lucrurile au intrat în normalitate. Persistă prejudecăţi, interese divergente, se ivesc mafii financiare, sfere noi de influenţă, rău conducătoare de umanitate.

Fragmentarismul adoptat de Klaus Heitmann nu reprezintă o cale fără riscuri. Imaginea se formează pe secţiuni limitate de timp: ea ne arată cum se comportă o comunitate etnică în timpul unei campanii militare sau pe durata unei invazii, a unei calamităţi naturale, etc. Istoria românilor a fost dominată de invazii şi cataclisme de-a lungul câtorva secole. Imaginarul, spre deosebire, are nevoie de o perioadă îndelungată şi, mai mult decât atât, pretinde intrarea în scenă a mai multor categorii de parteneri, inclusiv element local. Dacă se supraestimează forţa externă, ca în cazul Hohenzollernilor, şi oricând în situaţii de diktat, se lasă impresia că românii au fost atunci simpli beneficiari, că le-a lipsit spiritul de iniţiativă, voinţa de a decide. În realitate, Hohenzollernii au fost impuşi

din afară, împotriva dorinţei românilor care, în fond şi de drept, avuseră altă opţiune doar cu cîţiva ani înainte şi pe care o puseseră în practică.

Nu a fost un caz izolat. Secolul al XV-lea, să dau doar un exemplu, a consemnat câteva iniţiative româneşti sigure, de interes mai general. Ele nu au fost receptate cum s-ar fi cuvenit de către vestici, spre paguba lor şi a tuturora, dovadă dezastrele armate suferite de ei în serie, de la Nicopole până la Mohacs şi mai tîrziu. Se va replica, poate, că apelez la istorie într-o discuţie pe teme morale. Dar orice tratat de specialitate arată că virtutea, ca şi viciul, sunt experienţe decise în baza voinţei şi a acţiunii. În asemenea împrejurări se cuvine să se observe, în primul rind, dacă virtutea deţine comanda; în al doilea, dacă, în mod paradoxal, anumite vicii sau fapte de nedorit pornesc din motive (cauze) independente de voinţa executanţilor. Nu este cazul să insistăm aici în această privinţă. Discuţia s-ar transfera pe alte planuri. De altfel, neocolonialismul ne învaţă că istoria trebuie ştearsă din memorie, cu documente şi cu imagini cu tot.

De vreme ce românii s-au aflat mereu monitorizaţi şi sub tutelă (chiar şi în epoca „modernă": *sub* Hohenzollerni, *sub* comunişti, *sub* neointernaţionalişti), participarea la construirea propriilor imagini a fost serios stânjenită. Cu toate acestea, de la luminişti încoace, graţie dialogului deschis între intelectualii vremii, fie şi pe cale epistolară, începând cu generaţia lui Dimitrie Cantemir şi continuînd cu patruzecioptiştii, cu junimiştii, imaginea românilor în spaţiul german şi european a căpătat atribute noi. Ele au stat şi în atenţia autorului cărţii în discuţie, nefiind sugerate de tilurile capitolelor mari, formulate cu firească prudenţă, ci de anumite subcapitole şi în observaţii de amănunt şi la obiect. Vom reţine titluri explicative (*Agresivitatea, consecinţă a oprimării sociale*, p. 195; *Urme ale unui trecut nefast*, p. 253; *Românii, iloţi în imperiul habsburgic*, p. 265), comparatiste (*Alcoolul la români şi germani*, p. 167;

Criminalitatea la români şi germani, p. 204), întrebătoare (*Un popor harnic?*, p. 142; *Ospitalitatea românească*, p. 213), neangajante (*Simplitatea poporului*, p. 150; *Impasibilitate şi fatalism*, p. 243), dilematice (*Teză: un popor violent şi răzbunător*, p. 192; *Teză: un popor paşnic*, p. 201); favorabile, chiar admirative (*Frumuseţea româncelor*; p. 100; *Farmecul tipului românesc*, p. 94; *Urbanitate şi toleranţă*, p. 220; *Românii, un popor cu viitor*, p. 283).

Fiecare titlu în parte are calitatea de a solicita intens atenţia cititorului, dat fiind că problematica imaginarului este întoarsă pe toate feţele şi tratată cu maximă seriozitate. Traseul ales de Klaus Heimann este dificil şi destinat să întreţină starea tensionată a intelectului. Cu siguranţă, i-au provocat multe nelinişti, îndeosebi părţile de umbră din marea de lucrări cercetate. De aceea secvenţele concluzive se înscriu la distanţe mari şi în formule economicoase. Finalul cărţii sistematizează câteva note caracteristice şi în chip de portret psiho-moral al românilor. Iată două dintre cele mai incitante. Prima:

„Viaţa familială românească se caracterizează prin poziţia subordonată a femeii, care este pentru soţ mai degrabă o slujnică decât o camaradă de viaţă. Mai frumoasă este relaţia afectuos-tandră dintre părinţi şi copii" (p. 306).

În aparenţă, aşa stau lucrurile. Pledează în acest sens nu numai bibliografia consultată de autor, dar şi unele cutume încă în circulaţie până nu de multă vreme. Dar se întâmplă şi la case mai mari. Adevărul gol-goluţ stă însă în altă parte. Se cuvine consultată în acest sens paremiologia şi literatura orală de ceremonial, unde sunt instituţionalizate formule de comportament cu titlu de lege morală, care reglementează în mod ideal raporturile dintre femeie şi bărbat. Pe de o parte se spune: „Bărbatul e stîlpul casei", „Vai de casa unde bărbatul e muiere" etc.; pe de alta: „Nevasta cu minte bună e bărbatului cunună", „Femeia înţeleaptă îşi zideşte casa". Cine nu respectă

asemenea principii obligatorii, îndelung experimentate, cade în literatură satirică.

A doua notă caracteristică o selectez din capitolul final:

„În ciuda ipotezelor istorice, românii sunt un popor cu viitor. Admirabilele lor predispoziţii şi talente lasă să se întrevadă progresul naţiunii; germeni buni aşteaptă doar condiţii favorabile spre a ajunge la o frumoasă dezvoltare. Printre foarte promiţătoarele predispoziţii se fac, în mod special, remarcate via inteligenţă şi mobilitatea spirituală" (p. 307).

Multe s-ar putea comenta şi în legătură cu acest pasaj, printre altele şi faptul, aproape incredibil, că li se pune/ punea în sarcină românilor incapacitatea de a avea un viitor. Din păcate, problema a revenit în actualitate, desfăşurându-se chiar sub ochii noştri. Nu ne rămâne decât s-o descifrăm din limbajele speciale ale publicaţiilor „alese" din protocoalele diplomaţilor. Dar, trecând peste asemenea lucruri, cum am făcut-o şi în multe alte rânduri, să reţinem din al doilea pasaj citat că autorul, Klaus Heitmann, nu s-a oprit la aspectele exterioare ale imaginarului: costumaţie, frumuseţe fizică, bună dispoziţie, etc. A trecut dincolo de ele, spre fondul spiritual, ca înnobilare a omului carpatic. Se cuvine, aşadar, ca bucuria cititorului să se întoarcă înzecit spre autor.

„Saşii, strămoşii românilor”

După clasicul studiu al istoricului D. Prodan consacrat formelor vecinatului de pe cuprinsul Ţărilor Române, lucrarea mai recentă intitulată *Vecini şi vecinătăţi în Transilvania*, elaborată de un colectiv coordonat de Vintilă Mihăilescu are, în aparenţă, destule şanse să trezească interesul anumitor categorii de cititori. Întâi de toate, ni se vesteşte că beneficiem, crede coordonatorul, de o cercetare în premieră. Tema s-a aflat într-un „păgubos” şi regretabil „izolaţionism”, îndeosebi la români, chiar dacă întîlnim unele note disparate la Stahl, Herseni, Muşlea. În acest sens ar pleda următorul pasaj concluziv din primul capitol al cărţii: „Vecinătatea apare astfel ca o instituţie crucială a societăţii transilvane în ansamblul său şi, în ciuda dezinteresului relativ al cercetătorilor (cu excepţia, relativă şi ea, a celor germani), cred că aceasta nu poate fi înţeleasă corect fără studiul aprofundat, istoric şi sociologic, al formei de organizare comunitară numită de saşi *Nachbarschaft*. Mai mult decât atât, se poate spune că, o dată cu migraţiile păstorilor ardeleni, şi ceva din spiritul Vecinătăţii a «roit» în întreaga ţară, importanţa studiului acesteia devenind astfel naţională şi nu doar regională”.

În al doilea rând, lucrarea pare să intereseze prin orientarea ei antropologică, aşa cum rezultă din intenţia de integrare în seria de ştiinţe de pe coperta cărţii. Dacă D. Prodan a scos la iveală o parte din documentaţia istorică pentru fixarea în ordine cronologică a relaţiilor feudale de tip vecinal, în curs de constituire şi de recunoaştere administrativă, dacă I.C. Filitti, Şt. Berechet, George Fotino, I. Peretz au pus în evidenţă aspectul de drept cutumiar al fondului problematic respectiv, se cuvenea

să se cunoască, deopotrivă, tipologia antropologică a formelor vecinale; cu atât mai mult, mutaţiile posibile de la o etnie la alta, fie ca ansambluri instituţionalizate, fie ca fragmente flotabile şi identificabile în diverse contexte socio-umane. În sfârşit, semne bune ar putea avea cartea şi pentru că un număr destul de însemnat de tineri în formare scare e angajează într-o cercetare de echipă sub îndrumarea, deocamdată, a unui maestru. Toate acestea nu pot fi decât în folosul ştiinţei.

Dar încă din pasajul citat se dovedeşte că autorului îi lipseşte informaţia necesară sau vrea să lanseze false probleme. O propoziţie ca: „aproape nimeni nu s-a interesat de această formă majoră de organizare socială" sau acuza la adresa „izolaţionismului", şi încă „păgubos", nu-şi au rostul. În tradiţie europeană, cercetarea antropologică se efectuează cu succes din interiorul grupului etnic; dacă se urmăresc scopuri ştiinţifice, nu politice.

E un abecedar, nu o regulă: obiectivarea absolută nu poate fi atinsă în studiul grupurilor socio-umane, fie că se urmăreşte un rit de trecere, deci un obicei de anume întindere, fie o poezie lirică. Saşii au efectuat culegeri folclorice în Transilvania secolului al XIX-lea, dar nu au „decupat" textul din realitatea vie, ci l-au tradus filologic în limba germană. Abia acesta este un exemplu de „izolaţionism", nu chiar „păgubos", pentru că cercetătorului, indiferent de origine şi de limbă maternă, i se oferă un material transformat, înstrăinat, care şi-a pierdut calitatea originară de obiect de studiu. Fraţii Schott, Albert şi Arthur, au făcut utile şi oportune culegeri de basme populare pe teritoriul ţării noastre, în tradiţia înaintaşilor germani, Fraţii Grimm, însă cu valoare limitată chiar pentru ştiinţa vremii lor. Când a luat fiinţă Institutul de Etnografie şi Folclor din Bucureşti (1949), au fost prevăzute secţii speciale pentru etniile minoritare importante, germană, maghiară, turcă, angajaţii aparţinînd, fără excepţie, culturilor respective. Se

încerca o cale care să asigure, pe cât posibil, obiectivarea şi universalizarea datelor cunoaşterii.

Nu se poate spune că Vintilă Mihăilescu nu încearcă o istorie a fenomenelor vecinale, ca să se vadă cum decurg unele din altele. Numai că, pe parcursul construirii discursului, nu lasă faptele să vorbească de la sine, ci apasă pe clape care provoacă ciudate schimbări de direcţie. „În documentele transilvane scrise, ni se spune, Vecinătăţile au apărut relativ tîrziu, numai pe la începutul secolului al XVI-lea, deci după răspândirea protestantismului. Conform unui document din epocă, în 1526 au existat deja Vecinătăţi la Sighişoara, o altă scrisoare din 1533 semnalează prezenţa lor la Braşov, iar după mărturia unui alt document, în Sibiu au funcţionat deja Vecinătăţi din 1563" (p. 17). Foarte bine, dar ce ne facem cu informaţiile anterioare, de la pagina 15? Acolo ni se spune: „În oraşele săseşti au funcţionat încă din secolele XIV-XV asociaţii speciale, care pe lângă cultul sfântului patron al asociaţiei (ex. Ioan Botezătorul – 1484) s-au ocupat şi de sarcinile confesionale şi de înmormântarea decentă a membrilor. În regiunea Sibiului, prima fraternitate religioasă a fost atestată documentar încă din anul 1317. O altă sursă scrisă datând din 1372 aminteşte de trei asociaţii religioase la Sibiu: prima legată de omagierea Zilei Domnului, celaltă de Sfântul Ioan, iar a treia de Sfânta Cruce".

Cititorul întîlneşte multe alte semnalări de date culese cu hărnicie din diverse arhive. Întrebarea presantă este: cui foloseşte un asemenea inventar, cu siguranţă incomplet, şi încă pe o întindere de două secole? Informaţia bogată-săracă trebuie neapărat comentată riguros, dacă dorim să avem cât de cât credibilitate. Să reţinem ca reper orientativ, deloc neglijabil, că pe parcursul segmentului de timp indicat a avut loc şi Răscoala de la Bobîlna (1347). Seismul a fost puternic. El s-a resimţit vreme îndelungată şi nu s-a produs pe fondul moral şi religios al „vecinătăţilor" civice ori confesionale pe care Vintilă

Mihăileascu le înfăţişează nepermis de idilic, deformat şi politizant.

Întrucât instituţia vecinatului (autorul optează pentru ortografierea cu majusculă, dând o explicaţie pur şi simplu puerilă) nu-şi găseşte o necesară şi acceptabilă situare spaţio-temporală, cititorul, oricât de avizat ar fi, rămâne fără sprijin orientativ în legătură cu geneza, iniţiatorii şi purtătorii de cultură în speţă. Mai mult decât atât, apar din pagină în pagină ştiri scăpate cu totul de sub control. Citim, de pildă, la pagina 31, următoarele în legătură cu apariţia vecinătăţilor la maghiari: „Cea mai veche *confraternitas* a fost înfiinţată în 1248 de către cei 24 de preoţi ai parohiei din ţinutul Szepes, aceasta fiind aprobată şi de către Ladislau al IV-lea în 1274. Această societate a fost organizată în 1298 la Csütörkhely, în fruntea ei fiind un rector, un custode şi un provisor, realeşi anual. Ei deţineau cheia lăzii şi ştampila societăţii. Textele din epocă arată că în această societate erau admişi numai preoţii de seamă, laicii putând participa şi ei la rugăciunile comune şi, prin invitaţie, la petrecere".

Ce să credem de aici? Nimic altceva decât un singur lucru: cea mai veche asociaţie (profesionisto/ laico/ religioasă), botezată convenţional Vecinătate (!), a apărut pe teritoriul Transilvaniei din iniţiativa etniei maghiare, nu germane. Ea s-a bucurat din capul locului de sprijinul Statului şi al Bisericii. Dacă se citează numele lui Ladislau al IV-lea, este de presupus că respectiva *confraternitas*, religioasă prin excelenţă cel puţin iniţial, era proiectată să se extindă pe tot cuprinsul regatului, nu numai în voievodatul Transilvaniei. Acest posibil fapt de cultură se cuvenea să fie lămurit de către semnatarul cărţii, înainte de oricare altă afirmaţie. În confrerie erau acceptaţi „numai preoţi de seamă", cu funcţii înalte în învăţământul clerical, ca şi personalităţi bine cotate ale societăţii civile: laici? Credincioşi?

„Amănuntul” nu mi se pare lipsit de importanţă, pentru că poate schimba iarăşi şi iarăşi datele problemei.

Aşadar, calitatea religioasă şi, cu siguranţă, etnică a membrilor acelor societăţi era riguros controlată şi nu cred pentru nimic în lume că aveau acces şi alte categorii de oameni. Situaţia se va schimba doar în favoarea saşilor şi a secuilor, dar după tulburările din 1347; nu şi pentru români, de altă etnie, de altă religie, de altă condiţie socială. În chip de concluzie provizorie, se poate spune că tipul de societate despre care ni se vorbeşte în cartea intitulată impropriu *Vecini şi Vecinătăţi în Transilvania* este o creaţie maghiară, de curte feudală, dintr-o epocă de glorie a regatului. Ulterior s-a răspândit şi asupra saşilor, aduşi în zonă încă de Geza al II-lea. Noii veniţi i-au dat, poate, o organizare mai sistematică şi mai pragmatică, dar în consens cu autoritatea administrativă. Însă eu cred că fenomenul este mult mai vechi, cel puţin în aspectele lui spontane, înainte de „prima” informaţie săsească sau de cea maghiară. Nu este exclus ca saşii să fi adus obiceiul din patria lor de origine, fie şi în forme primare; dar s-ar impune serioase cercetări probatorii în această privinţă. Cu siguranţă, ele şi sunt!

Până una alta, să ascultăm părerea unui istoric de profesie privind partea românească a problemei: „Termenii pentru supuşi în Ţara Românească, în Ţările Române în genere, sunt *vecini* şi *rumâni*, termeni originari, indicând oameni, oameni de rând, vecini, români, membri ai obştei, ca şi *liude*, care numai prin servitute sau evoluţie spre servitute au ajuns să fie termeni serviţi. În Ţara Românească circulă şi *vecini* şi *rumâni*. În Ţara Făgăraşului sau Ţara Oltului în general, termenul *vecini*. Indiferent care a fost procesul, originar, sau paralel, Ţara a trecut, s-a dezvoltat şi sub noua stăpânire cu instituţiile sale româneşti, cu clasele ei fundamentale, *boierii* şi *vecinii*, cu scaunele boiereşti, cu statute proprii, ceea ce îi dă o fizionomie proprie românească. Cu această fizionomie trebuie

să se adapteze noul regim, care i se suprapune regimului domenial iobăgist al principilor străini" (D. Prodan, *Din istoria Transilvaniei*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1991, p. 80). În alt loc ni se spune: „Dar ceea ce e important pentru istoria poporului nostru, şi după suprapunerea puterii regale şi princiare sau a puterii lor feudale, Ţara a rămas în temeliile sale o Ţară românească, cu instituţiile româneşti, cu o «lege românească», cu scaune proprii de judecată, boiereşti. Ea şi-a păstrat mai departe, chiar mai departe elementele de bază, cele două clase fundamentale ale societăţii româneşti din Ţara Românească, *boierii* şi *vecinii*" (p. 114). Şi, mai departe: „Noua stăpânire prelua Ţara în raporturile existente, noii stăpâni preiau, desigur, funcţiile şi beneficiile domnilor Ţării Româneşti. Dar ea nu numai prelua o putere politică, venea şi să-i impună raporturile feudale, câte s-au putut forma, raporturile proprii feudale, ea căuta să transforme treptat Ţara însăşi într-un mare domeniu feudal, iar pe supuşii ei, cîţi n-au fost cuprinşi în raporturile create până aici, de boieri-vecini sau peste acestea în iobagi" (p. 145-146). Mai dăm un citat selectat din scrierile lui D. Prodan şi atragem atenţia cititorilor că informaţiile respective sunt general acceptate în lumea istoricilor de profesie. Este vorba de o variantă mai veche a studiului la care am făcut apel până aici: „Se menţin deci în Ţara Făgăraşului cele două clase principale: a boierilor cu moşii boiereşti scutite de sarcini, cu imunităţi, prerogative, libertăţi boiereşti, având doar obligaţii militare, întocmai ca şi nobilii, şi a vecinilor, supuşii lor feudali, obligaţi la prestaţii faţă de ei, în speţă la clacă. Sunt clase proprii Ţării Româneşti. Regatul ungur şi apoi principatul preluau Ţara cu anumite raporturi sociale stabilite, cu categoriile fundamentale ale raporturilor feudale conturate. Aceste raporturi până la schimbarea de regim nu cuprinseseră decât o parte pământul Ţării, restul locuitorilor rămânând desigur supuşi doar domnilor, aşa cum vor fi supuşi

apoi direct noilor stăpâni" (D. Prodan, *Boieri şi vecini în Ţara Făgăraşului în sec. XV-XVII*. Anuarul Institutului de Istorie – Cluj, Tom VI, 1963, p. 179 [Extras]. Textul a circulat şi într-o variantă germană: D. Prodan, *Bojaren und „vecini" des Landes Fogarasch im 16 und 17 Jahrhundert*. Die Ubersetzung aus dem Rumanischen besorgte Gustaw Gundisch. Buk. Verlag der Akademie der R.S.R., 1967). Problema i-a preocupat şi pe alţi istorici, M. Costăchescu, C. Ciuhodaru, P.P. Panaitescu, V. Boldur, C.C. Giurescu.

Fondul temei vecinatului, după opiniile autorizate ale istoricilor, etnologilor, specialiştilor în drept cutumiar, este de natură socială şi teritorială. Calea lexicală (nu filologico-etimologică) abordată de Vintilă Mihăilescu nu are nici o bază de susţinere. Forme de într-ajutorare („clacă", „şezătoare", „ceată", „asociaţie" etc.) au existat peste tot şi în toate timpurile şi au purtat trăsături particulare, după „bordeie" şi „obiceie". Să fim atenţi la elementele de sintaxă destinate să le unească sau nu într-o familie şi să le dea sens. Vintilă Mihăilescu se străduieşte, pe cuprinsul acestei cărţi şi nu numai, să pună în pagină o retorică ce ţine mai curând de şocul publicitar. Astfel că uneori se întrece cu imaginaţia, dar şi cu lipsa de respect faţă de buna credinţă a cititorului. De pildă, la pagina 56, un capitol poartă incredibilul titlu: *Saşii, strămoşii românilor*. Autorul presupune o asemenea descendenţă (în glumă?, în serios?) pornind de la unele materiale de teren care arată, ceea ce se ştie de altfel, că saşii sunt oameni pricepuţi în treburi gospodăreşti. Printre altele, o femeie a dat „un exemplu ideal" de *Nachbarschaft* săsesc (p. 122), povestind cum o româncă, probabil mai naivă, a încercat să-i dăruiască, în semn de „bună vecinătate", cîţiva boboci de raţă. Săsoaica „prevăzătoare" a repezit-o scurt, nedorind, chipurile, complicaţii. Autorul nici măcar nu bănuieşte că prin acest exemplu i se infirmă, fără drept de apel, propria-i „teorie" asupra vecinătăţilor (cu

minusculă). Afirmații de timpul celor semnalate în primul capitol, cum că vecinatul, fie și în înțelesul dat de Vintilă Mihăilescu, ar fi „o instituție crucială a societății transilvane" (sau „ceva" din spiritul acelor asociații a „roit" în tot Ardealul românesc prin intermediul păstorilor, care s-au preumblat cu turmele pe străzile Sibiului și au transportat nesmintit în desagă obiceiuri germane și orășenești; de la munte la mare) cad pe un plan cu totul minor față de știrea grozavă: „sașii, strămoșii românilor"!

Nu cu multă vreme în urmă, un autoraș la fel de amator de zgomot lansa ideea că locuitorii din spațiul carpato-dunărean sunt „slavi romanizați". Dacă Vintilă Mihăilescu ar fi jucat la altă poartă (se pare că schimbarea de „loc" îi priește), punînd la bătaie nu cuvântul german *Nachbar* (vecin), ci un corespondent panonic, ar fi găsit aceleași motive să susțină că maghiarii sunt strămoșii românilor. Ar fi în spiritul vecinătăților mult „dorite". Atunci da „fascinația diferenței", cum sună titlul unei alte cărți semnate în același spirit neointernaționalist.

Lingua matrix

În 1994, Editura Dacia din Cluj-Napoca a publicat cartea lui Eugenio Coşeriu, *Limba română în faţa Occidentului*. Nu cunosc dimensiunea difuzării textului (tiraj, librării, biblioteci), probabil restrânsă, după împrejurările actuale de diktat economic; şi nici nu pot aprecia calitatea impactului asupra diverselor categorii de cititori, dacă mai putem gândi în direcţia asta, în vremurile noastre de aculturaţie. Am convingerea, în schimb, că titlul, cel puţin, poate fi luat drept un răspuns ferm şi oportun la tezele prea agitate şi politizate privind aşa-zisa „intrare" în Europa. O mie de răspunsuri pot fi găsite, cu valoare de moment, dar unul singur are credibilitate de durată, acela rostit în legea adevărului ştiinţific, general accesibil. Ca s-o dăm pe politicale, putem spune că de multă vreme am şi intrat acolo, dovadă calificarea rapidă în căpşunărit, grădinărit, soldăţit, slugărit şi altele. Probabil că, în contrareplică (şi ca o „binefacere" pentru „noi"), adăpostim deja pe pământul matern multe reprezentanţe internaţionale, îndeosebi anonime, de vreme ce, de la înălţimea balconului decembrist, s-a declarat solemn că „România nu mai are graniţe" (adică ar fi „sat fără câini", cum zice ţăranul prost) şi că industria arată ca un „morman de fiare vechi". Am devenit, în sfârşit (şi cu bucurie mare, televizată) ceva căruia Eminescu i s-a opus cu îndârjire, până a ajuns în cămaşă de forţă: „o colonie anglo-franco-algeriană".

Dacă „revoluția" a plăsmuit această imagine „de balcon", sumbră și penibilă, realitatea internă o poate infirma, iar elita intelectuală de bună credință are datoria s-o facă neîntîrziat. Iată semnificația cărții *Limba română în fața Occidentului*. Este *lingua matrix* care dă semn de existența ei, nu chemată de vreun for legislativ internațional „din afară", ci ca o răspundere față de sine, ca un mod de autorecunoaștere. Eugenio Coșeriu arată, documentat, care ne sunt atuurile, pe care *le avem* și nu le-am primit de la cine știe ce comunitate „de dânșii inventată"; ele ne sunt *de la sumus*, adică de la începutul începutului. Nu este vorba, deci, de „integrare" în „structuri europene". Partea asta a problemei, de profit, de scandal și de publicitate ține de firea finanțiștilor și a funcționarilor de vamă. Noi aparținem Europei cu trup și suflet, în sensul exact al termenilor și ne aflăm cuprinși în spațiul ei, așa cum ea însăși se resimte în al nostru, fie că avem în vedere geografia spirituală, fie pe cea fizică. Cine nesocotește romanitatea în curgerea ei istorică riscă să se extindă, în baza aceleiași negații forțate, asupra tuturor țărilor mediteraneene, fapt de ne-realizat, dat fiind că latinitatea a constituit nucleul din care s-a dezvoltat *Ideea de Europa*. Chiar și în noaptea barbară din primul mileniu, dacă este să dăm crezare mentaliștilor, spiritul carpatic și-a făcut simțită prezența, într-o formă sau alta, la constituirea noii sinteze. Ne-o confirmă ceea ce s-a numit *mitul dacic* răspândit pe întinderea vestului medieval, de la Roma la Pirinei și până la nordul germanic sau scrierile vremii care asociau în una și aceeași ordine de idei *dacul* cu *latinul*. Ele au sfârșit prin a-l recunoaște numai pe acesta din urmă, descendent de la Roma și stăpânitor în Carpați. Mai relevant este momentul în care a apărut în fața oamenilor de știință problema clasificării limbilor după semnele matriciale dictate de *lingua matrix*. Se întâmpla în secolul al XVI-lea, o epocă frământată de întrebări și de răspunsuri pozitiviste și antropocentriste. Până la această dată, limba de cult din breviarul canonic indica poziția favorizată sau

nu a unei comunităţi etnice. Ruptura faţă de limbile sacre îndătinate a produs-o în prima jumătate a secolului, cum se ştie, Martin Luther, protejatul lui Frederic cel Înţelept, Elector de Saxa. În 1517, marele adversar al Papei Leon X afişa cele 95 de teze reformatoare pe uşa catedralei din Wittemberg; în 1520, dădea foc bulei papale ca semn de nesupunere, motiv pentru care a fost nevoit să sufere o scurtă detenţie la Wartburg. Aici a avut răgazul să traducă *Biblia* în limba germană (mai întâi *Noul*, apoi *Vechiul Testament*) şi s-o publice în 1534. Modestul pastor Martin Luther devenise, prin curaj şi noutatea ideilor, o personalitate europeană de primă mărime, deasupra papilor şi a împăraţilor.

Limba română s-a văzut şi ea implicată în acest război ideologic. Primul care a luat-o drept mărturie în dezbateri ştiinţifice a fost, ne spune Eugenio Coşeriu, francezul Gilbert Genebrard, urmat de spaniolul Andrés de Poza, avocat de origine, apoi de C. Gesner, Hieronymus Magiser, Claude Duret, Andreas Müler etc. Primul publica la 1580 o *Cronographie libri*, altfel spus, un compendiu al ştiinţelor vremii, în genul *summae*-lor teologice. La capitolul limbilor, după latina ca formă *genetrix,* urmează, în ordine clasificatoare, *italiana, valahica, galica* şi *hispanica*. La Andrés de Poza apare aceeaşi schemă, cu uşoare modificări de formă, într-o lucrare din 1587, unde scrie: „De la lengua latina han resultado las generales que agora se usan en Italia, Espańia, Francia y Vvalachia". Clasificarea nu este numai organică, ci şi geografică. Eugenio Coşeriu, de la care am preluat citatul, face precizarea: „Această frază a lui Poza nu este necunoscută", cu alte cuvinte a găsit ecou şi la alţi autori. „Aceste dovezi, adaugă autorul cărţii *Limba română în faţa Occidentului*, dobândeau o însemnătate deosebită în istoria cunoaşterii românei în Europa, deoarece în ambele cazuri, atât la Genebrard cât şi la Andrés de Poza, româna apare ca limbă romanică de sine stătătoare, alături de italiană, spaniolă, şi franceză, şi nu doar ca o formă a romanicei care să poată fi

explicată printr-o alta; şi, după ştiinţa mea, este vorba de *primele* texte în care i se recunoaşte românei această poziţie. Aceasta este limpede deja în enumerarea lui Genebrard, dar este încă şi mai fără echivoc la Poza, întrucât acesta vorbeşte în mod categoric de *limbi naţionale*" (lucr.cit., p. 13).

În acelaşi sfârşit de secol, paralel cu descoperirile lui Genebrard şi de Poza, la români se traducea *Palia de la Orăştie* (1582), prin strădania tipografului Şerban, fiul lui Coresi. Citim în cuvântul introductiv al traducătorilor: „... că vădzum cum toate limbile au şi înfluresc întru cuvintele slăvite a lui Dumnezeu numai noi românii pre limbă nu avem. Pentru aceaia cu mare muncă scoasem den limbă jidovească şi grecească şi sârbească pre limbă românească 5 cărţi ale lui Moisi prorocul şi patru cărţi ce se cheamă *ţrstva* şi alţi proroci câţiva şi le dăruim voo fraţilor rumâni ci cetiţi şi nu judecare şi necetind mainte, că veţi cu adevăr a afla mare vistiiariu sufletesc" (Ediţie îngrijită de Viorica Pamfil, 1968). Filologii şi istoricii literari sunt de acord că activitatea tipografică iniţiată de Coresi (1556-1557), până la *Palia de la Orăştie* cel puţin, se află în consens cu mişcarea lutheranistă, în latura ei privitoare la transpunerea cărţilor de cult în limba maternă (*lingua materna*). Se ştie că Octoihul coresian a fost tipărit la îndemnul judelui Braşovului, o puternică autoritate protestantă în zonă; totodată, cartea a fost comandată de Pătraşcu-vodă, domnul Ţării Româneşti, la care s-a asociat şi Alexandru Lăpuşneanu, voievodul Moldovei. Începe să intereseze din ce în ce mai mult limba maternă şi vie în situaţiile curente, prioritatea deţinînd-o contactele interstatale şi negustoreşti. Omul din vest urmărea cultul divin în limba latină, iar în casă ori pe stradă se exprima în graiul matern; românul a cunoscut numai valahica, şi într-o situaţie, şi în alta. De aici unele sinonimii matriciale, greu de înţeles de cineva din afara limbii: „omul meu – creştinul meu", „român-creştin", ca în versul „Măi române,/ Măi creştine".

De altfel, una dintre piesele de greutate în dezvăluirea latinităţii românei l-a constituit *corpus*-ul de variante valahe la rugăciunea *Tatăl nostru*, raportate la *lingua matrix* şi la limbile de bază derivate din aceeaşi tulpină: italiana, franceza, spaniola. Este vorba de mostre ilustrative de *lingua matrix*, într-o vreme în care începea să se constituie *imaginarul de profunzime*, specific fiecărei naţii europene, şi când româna a avut un rol de prim rang, atât în favoarea noastră, a carpaticilor, cât şi a altora.

Tot un spaniol, Hervás y Pandura, a pus toate cărţile pe masă la momentul oportun. Într-o lucrare din 1871, în italiană, *Saggio Pratico delle Lingus*, reţinea şapte variante la *Tatăl nostru*, extrase din diverse surse documentare europene, iar cu alt prilej făcea lista de cuvinte derivate (de tipul: Albu- Albus- Blanco; Apa- Aqua- Agua; Auru- Aurum- Oro etc.), pentru a constata: „las palabras valacas que se acaban de poner son totalmente latines poco desfiguradas". Sau: „La langua valaca est la mas extendita en las tres provincias que forman la antigua Dacia, y se llaman Valaquia, Moldavia y Transilvania" (cf. Eugenio Coşeriu, p. 163, 161). Problemele sunt cunoscute, se va spune, până şi unui elev de liceu. Adevărat. Dar ele erau aduse la conştiinţa intelectualităţii europene *înainte* de a se constitui ceea ce se numeşte astăzi *ideea de Europa*, aşadar, *înainte* de epoca luminilor şi de făurirea naţiunilor. Dacă ar fi să ne menţinem în intenţia teoretică a discriminărilor, „smulgând" romanitatea răsăriteană din fiinţa Europei, după sloganul politic denumit „lumea a treia", ar trebui să continuăm, cum am spus mai înainte: imaginarul formelor plastice din arhitectura gotică (catedrala din Chartres este exemplul exemplelor) respectă punct cu punct codul religios din *Ierarhia cerească* a lui Dionisie Areopagitul, carte tradusă din greacă în latină în secolul al IX-lea şi devenită erminie şi punct de reper pentru vestul din ce în ce mai catolic. Este vorba cu precădere de reprezentări, de simetrii şi de categorii de simboluri. Dante

însuşi poartă în *Divina Comedie* semne de recunoaştere din cartea amintită a teologului bizantin (cf. Émile Mâle, *L'Art religieux du XIII^e siècle en France*, Paris, Armand Colin, 1931, *Introduction*, p. 2-21).

Nu se poate încheia decât cu un gând omagial, în ton cu Eugenio Coşeriu, ce se cuvine acelor harnici cărturari apuseni, de la Gilbert Genebrard la Hervás y Panduro, de la M. Opitz la Del Chiaro, de la Georg Stiernhielm la Guliano Bonfante. Ei au formulat judecăţi de valoare şi de presant interes ştiinţific, înlesnind crearea unei imagini corecte a limbajului şi a ţării noastre în faţa Occidentului. Dar este şi meritul lui Eugenio Coşeriu de a fi reactualizat o idee veche şi permanent nouă. Ar fi de dorit ca şi etnologii, istoricii, literaţii să-i urmeze exemplul, să depăşească etapa penibilă prin care trecem, plină de conformisme, de mimetisme şi de tezisme, toate păguboase.

Etnolingvistică şi etnoliteratură

Atenţia cercetătorilor a fost oarecum distributivă faţă de marea treime scriitoricească din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Literatul, comparatistul, esteticianul, ca să mă opresc doar la aceştia, i-au solicitat cu mai multă încredere şi folos pe Eminescu şi pe Caragiale, întrucât operele lor poartă, hotărât, semne ale gândirii savante. Lingvistul s-a simţit mai în largul lui pe terenul textelor lui Ion Creangă, prea încărcate de „ţărănii" şi de provincialisme, fapt ce trezea suspiciuni în legătură cu „literaritatea" scrierilor humuleşteanului. S-a crezut (şi n-a fost fără efect) că naraţiunile lui Ion Creangă trebuie supuse, înainte de toate, unei examinări lingvistice, cu insistenţă asupra formelor primitive de grai, sub presiunea canonului clasicist, încă în vigoare, care condiţiona valoarea în funcţie de statutul privilegiat al cuvântului. O fi aşa, n-o fi, destul că marile personalităţi creatoare nu se sfiiesc de măruntele noastre operaţiuni contabiliceşti şi fragmentariste: dacă un cuvânt vine de la Dumnezeu sau de la dracu', dacă are atâtea vocale, fie închise, fie deschise, velarizate, palatalizate etc. Şi tot aşa: dacă o metaforă este la origine substantiv, dacă o imagine se înfăţişează ca o expresie plastică sau cromatică, dacă într-un roman predomină personajele „pozitive" ori „negative". Sunt chestiuni minore, de şcoală. Cuvântul are sens în creaţia artistică în măsura în care asigură deschiderea fiinţei către fiinţă, dovedindu-se apt să construiască un text şi o lume. De aceea comentariul strict lingvistic al unei opere, şi încă geniale, comportă mari şi neprevăzute riscuri.

O cercetare amplă şi de bună competenţă lingvistică asupra operei artistice a lui Ion Creangă a întreprins nu de

multă vreme Vasile Arvinte, pe linia unei prestigioase tradiții înscrise prin G.T. Kirileanu, Iorgu Iordan, Gheorghe Ivănescu. Este vorba de *Normele limbii literare în opera lui Ion Creangă*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 2002. Autorul are de înfruntat pre-judecăți, în sensul hermeneutic al termenului, de operat îndreptări, îndeosebi de natură etimologică, dispunînd în această privinţă de un temeinic instrumental ştiinţific. Cu precădere, îşi asumă răspunderea unei investigaţii cuprinzătoare, monografice, pe temeiuri strict lingvistice.

Ni se spune încă din mica *Introducere*: „Prezentul studiu îşi propune să analizeze limba operei artistice a lui Ion Creangă din perspectivă istorică, adică raportând fenomenul studiat la graiul popular moldovenesc din secolul al XIX-lea şi la normele actuale ale românei literare. Uneori vor fi invocate fenomene şi stări lingvistice care aparţin unor faze mai vechi ale limbii române, urcând până la faza numită «latina populară». Faptele de limbă vor fi grupate în capitole tradiţionale: fonetică, morfologie şi sintaxă, vocabular" (p. 12). Iată un proiect larg, ambiţios, cu multe promisiuni, cel mai adesea dus la îndeplinirile prevăzute.

Aşadar, primul mare capitol al cărţii se intitulează *Fonetica*. Subcapitolele urmează astfel: 1. *Accentul. Cantitatea vocalică*; 2. *Vocalismul*, cu subîmpărţiri de tipul: *Vocala á accentuată + n + -iu*; *Fenomenul de asimilaţie regresivă; Substantive, Adjective; Modul infinitiv. Viitorul. Condiţionalul optativ; Prezentul indicativului; Adverbul* etc. etc.

Volumul începe aşa: „1.1.0. *Accentul dinamic*. În opera lui Creangă nu apar, în genere, cazuri de abatere de la normele de accentuare. Există însă câteva exemple în care accentul de intensitate sau dinamic cade pe altă silabă decât în limba literară actuală. Este cazul formelor verbale *măsur; încúnjur*, faţă de *măsór, înconjór* (vezi mai jos, p. 98-99, II, 6.3.0).

1.1.1. Adj. *drăgăliță* (diminutiv de la drag) poartă accentul pe prima silabă (Philippide): «Pe când începusem şi eu, *drăgăliță*-Doamne, a mă ridica băieţaş la casa părinţilor mei» (I, 153/5-7); «Iaca de ce nu: *drăgăliță* Doamne, eram şi eu acum holteiu, din păcate!» (I, 218/8-9).

1.1.2. Subst. *comédie* are accentul pe antepenultima silabă (vezi p. 178, IV, 1.6.5.)" (*Normele limbii literare…*, p. 14). La pagina 23 citim, în acelaşi sens: „Adverbul *coleá*, cu sensul „*foarte bun*", „*straşnic de bun*" provine din adv. acolea, lat. eccum+illoc; -lea a apărut sub influenţa sl. lé din bg. kolé (Densusianu, HLR, I, 237; CDDE, 12). În graiul moldovenesc, silaba finală -leá a devenit -lé: *colé*: «Ți-oiu lua de la Fălticeni… o curăluşă din cele cu chimeriu, ştii *colé*, ca pentru tine!» (I, 186/40- 187/1-2) (vezi mai jos. p. 105, II, 7, 12, 0)".

Nimic de zis, informaţie beton. Se pune, totuşi, întrebarea: cui foloseşte? Ajută înţelegerii naraţiunilor în discuţie? Datele invocate nu sunt deja familiare lingvistului de profesie? Se naşte bănuiala că Vasile Arvinte apelează la opera lui Ion Creangă pentru a-şi verifica propriul bagaj de cunoştinţe. Putea alege oricare autor. N-ar fi contat.

Alte exemple: „*Palatalizarea labialei* p+i este prezentă în cuvântul *a pili*, „*a bea mult*", precum şi în derivatul cu suf. –*aciu, chilaciu*, „*băutor*", „*beţivan*". Etimonul este cuvântul ţigănesc *pi-*, cu participiul *pilo* „*a bea*", pătruns în română în vb. *a pili*, în subst. *pileală*, „*băutură*", „*chef*"; derivatul *pilangiu*, „*băutor*", „*beţivan*"; *pilaciu* „id.". În graiul moldovenesc, bilabiala p+i > k. În scrierile lui Creangă apare atât verbul a *chili*, cât şi derivatul *chilaciu*: «Unde nu s-a apucat el, în ciuda Morţii, de tras la mahorcă şi de *chilit* la ţuică şi holercă» (I, 150/31-33); «Dascălul Iordache, fiind cam *chilaciu*, a început a ne ridica de urechi» (II, 151/24-25)" (vezi p. 35 din *Normele limbii literare…*).

Alt exemplu, luat tot la întâmplare: „*Fenomenul velarizării* constă în trecerea vocalelor prepalatiale e, *e* şi i, *i* în vocale velare ă şi î. Determinant în producerea fenomenului este caracterul dur sau velar, respectiv muiat sau palatal al consoanelor precedente, şi anume: şuierătoarele *ş,* j; labialele şi labio-dentalele p, b, f, v, m, u; africatele ţ, d (dz); sibilantele s, z; oclusivele dentale t, d; oclusiva nazală n; vibranta apicală sonantă r. Fenomenul joacă un rol important în definirea normei literare româneşti, atât în epoca veche, cât şi în cea modernă şi contemporană. Astfel, referindu-ne la şuierătoare, într-o epocă veche din istoria limbii române, care ţine până prin secolul al XIV-lea (aşa-numita «epocă preliterară»), în aria dialectală nordică, moldovenească, şuierătoarele erau rostite cu timbru palatal (ş'a, ş'o, ş'u, ş'e, ş'i, respectiv j'a, j'o, j'u, j'e, j'i), pe când în aria dialectală sudică, muntenească, acestea aveau un timbru dur, velar (şa, şo, şu, şă, şî, respectiv ja, jo, ju, jă, jî). Această stare de lucruri s-a reflectat în limba literară din cele două principale variante ale ei…" (p. 49). Aşa o fi. Autorul poate să aibă dreptate. Dar sunt aspecte ale velarizării în general, după cum mai înainte era vorba de palatalizare. Ele pot constitui obiectul unui curs de dialectologie pentru studenţii de la masterat. Creangă oferă, într-adevăr, exemple concludente şi atâta tot.

Şi celelalte capitole „tradiţionale", cum le numeşte autorul, sunt la fel de tehniciste şi de interes strict particular, departe de „normele literare". Capitolul al II-lea, *Morfologia. Sintaxa*, debutează cu prezentarea substantivului. Mai întâi, un subcapitol de avertisment: „O amplă cercetare a structurii gramaticale din opera lui Creangă a fost făcută de A. Philippide, în *Gramatica elementară a limbii române*, Iaşi, 1897. În cele ce urmează sunt studiate fenomenele gramaticale caracteristice pentru norma limbii române literare pe care o utilizează Ion Creangă în scrierile sale. Ca şi în capitolul de fonetică, va fi acordată o atenţie specială oscilaţiilor şi inconsecvenţelor

autorului în tendința sa permanentă de a se apropia de norma unitară, unică, a românei literare".

Să ne înțelegem: problemele sunt în cea mai mare parte puse la punct încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea; totodată, opera lui Creangă arată inconsecvențe și oscilații, cu toată „tendința" (fie și „permanentă") de a se apropia de „norma" literară. Și atunci care este miza cărții? Citim în continuarea frazelor de mai sus: „I.1.0. *Declinarea*. Substantivul *funingenă* este de declinarea I, nu de a II-a: «Lua *funingenă* de la gura sobei» (I, 172/11); în versiunea din „Timpul": *funingene*, variantă admisă astăzi ca literară (DEX).

I.1.1. *Substantivul* șoarec este de declinarea a II-a «Nici în borta *șoarecului* nu ești scăpat de mine!» (I, 93/19-20; în două versiuni contemporane cu Creangă, subst. este de declinarea a III-a: șoarecului): «I-am scos Măriucăi un *șoarec* din sân» (I, 187/21-22)".

La *vocabular*, informația este de asemenea strict tehnicistă și nerelevantă pentru titlul cărții. Avem de-a face cu veritabile fragmente de dicționar: „1.1.2. *comând* «cele trebuincioase, banii necesari pentru înmormântare» < lat. + commandare < commendare), în: «Nu vreau să-mi pierd *comândul*"» (T, 6/32-33).

1.1.3. *comândare*, praznic, pomană, masă care se întinde în casa mortului întru pomenirea și odihna sufletului celui răposat (CADE, s.v. comând): «Vrabia malai visează, și calicul *comândare*» (II, 291)".

Încă un exemplu: „pișin,-ă (și pășín,-ă) 1. «orgolios», „«trufaș», «fudul», «mândru», «vanitos», «îngâmfat», «țanțoș», 2. (mold.), «timid» (< vsl. pysanu, vb. pysati sie «a fi mândru», «a deveni închipuit», «orgolios»; cf. rus. pysayí 1. «fastuos», «luxos», 2. «bogat», «luxuriant»; polon. pyszny «mândru», «îngâmfat», «orgolios» , «splendid»; vb. pyszanic sie «a fi mândru, îngâmfat, trufaș»); «O vezi cât e de *pîșină*, dar și asta are două coaste de drac într-însa» (I, 70/25-26). Sensul din

acest context este «timid», «spăsit»", *Normele limbii literare…*, p. 133). Dacă sensul este limitat, cum se precizează în propoziția de la sfârșitul citatului, de ce a fost nevoie de un șirag de trimiteri? Un autor încercat știe că orice tip de cercetare obligă la o strategie adecvată. Ajunge ca lectorul cultivat să bănuiască doar volumul de informație. Nu folosește nimănui să desfășori toate fișele din dulap. În asemenea situație, tema de cercetare poate fi pierdută pe drum; ca în cazul de față.

În fondul ei, această carte este construită pe o premisă (sau chiar mai multe) greșită. Lui Creangă nu i-a păsat de ceea ce numesc lingviștii „normă literară". De acest fapt s-ar fi putut convinge chiar Vasile Arvinte dacă ar fi privit cu atenție propriul material adus în discuție. Să luăm în considerare doar lexicul: din 24 de elemente rusești, identificate de V.A. în opera lui Ion Creangă (întâlnite și de alți autori de altfel), numai 2 s-au menținut în limba literară. Proporția este de 77/10 pentru poloneze + ucrainene, de 108/20 turcești, 76/12 maghiare, 19/3 germane. Naratorul cultivă „țărăniile" cu intenție, pentru pitorescul și pentru poeticitatea lor. În *Povestea lui Harap-Alb*, folosește 44 de formule paremiologice, în vreme ce variantele orale nu depășesc, de regulă, 5 asemenea microtexte. „Literaturizările", uneori căutate și chiar forțate, sunt jocuri de limbaj folcloric. Ion Creangă scria și pronunța *băiet, cucuiet* etc. și nu-i păsa dacă Titu Maiorescu, Iacob Negruzzi, P. Carp de la „Junimea" spuneau altfel; după cum Eminescu construia asonanțe care erau receptate drept creații autentice și rime rare, inconfundabile. Ambii autori confirmau teza arhicunoscută a lui Im. Kant, potrivit căreia omul de geniu reprezintă propria lui normă. Legenda spune că lui Voltaire i s-a atras atenția că nu respectă gramatica. Scriitorul francez ar fi răspuns: cu atât mai rău pentru gramatică. Și încă un amănunt: autorul *Mioriței* nu cunoștea carte (lingvistică) și nici conceptul de „normă literară". De altfel, de la Victor Hugo încoace (celebra

la bataille d'Hernani), gloria fiecărei generaţii a fost condiţionată de sfidarea oricărei „norme". În secolul al XIX-lea, proza artistică tindea spre pitorescul folcloric mai curând decât spre norma abstractă, încă nefixată. În această privinţă excelau nu numai moldovenii (Ion Creangă), dar şi ardelenii (Ion Slavici).

A doua premisă greşită. De la Benedetto Croce se ştie că între „expresia lingvistică" şi „expresia poetică" nu este o graniţă de netrecut. Chiar şi forma lexicală aflată în circulaţia cea mai obişnuită poartă un nimb de poeticitate. Tocmai de aceea autorul italian intitulează marele său tratat: *Estetica înţeleasă ca ştiinţă a expresiei şi lingvistică generală*. Direcţiile lingvistice de la 1900 încoace au ţinut seama de acest adevăr. După gânditorul italian şi după înţelegerea actuală a fenomenelor de limbaj, „expresia lingvistică" şi „expresia poetică" sunt adesea co-semantice. Banale în aparenţă, multe elemente aflate în circulaţia vie, intensă trădează semne ale experienţei sensibile şi imaginative. În consecinţă, o cercetare asemenea celei încercate de Vasile Arvinte trebuia să privească fenomenele în corelaţie, în perspectivă integratoare, nu fragmentar. Nu a fost aşa, din păcate.

Comunitatea de limbă

„Vom zice deci că limba română nu este fiică, ci continuarea limbei latine vorbite odinioară în cele mai multe părţi ale Imperiului Roman de Răsărit."

Sextil Puşcariu, *Limba română*, I, Bucureşti, 1940.

Problema comunităţii de limbă a revenit în actualitate, însă nu în maniera profesată de C. Rădulescu-Motru, ştiinţific, „în marginile adevărului", ci la modul mistocar, negativist, cum obişnuieşte presa neocombatantă şi dirijată, de ultimă oră. Mă refer aici (şi o fac cu părere de rău) la conferinţa lui Mihai Zamfir ţinută la Muzeul de Literatură al Moldovei şi publicată sub titlul *Specificul naţional românesc*, în revista „Dacia literară" (Serie nouă, 2005, nr. 3, p.l-4). Cititorul atent ar putea să observe: C. Rădulescu-Motru nu foloseşte cuvântul „specific" decât în contexte nesemnificative. În lucrările consacrate *teoriei etnicului*, întîlnim expresii resemantizate, cum ar fi „conştiinţa comunităţii de limbă", destinate să aşeze cercetările pe terenul faptelor concrete şi în orizontul modernităţii. Perfect adevărat, aş răspunde, însă problema ar necesita o discuţie specială, pe care, de altfel, o am în vedere.

Din capul locului, trebuie să-mi exprim nedumerirea: faptul că Mihai Zamfir nu a apreciat cum se cuvine calitatea intelectuală a publicului, precum şi semnificaţia locului unde era invitat, „cu respect", să conferenţieze; că un conferenţiar distins şi un apreciat condeier, cu serioase contribuţii în domeniul eseisticii şi al istoriei literare, şi-a permis, spre paguba sa, să pună în discuţie în chip amatoristic teme din fondul comun al culturii, familiare şi unui elev de liceu. Replica nu s-a lăsat aşteptată. Mă refer, înainte de toate, la comentariul

sistematic şi de maxim profesionalism semnat de reputatul lingvist şi romanist Valeriu Rusu (Marsilia), cu titlul: *0 „causerie" despre „specificul naţional românesc", bazată „pe/sic/ureche", „halucinantă", „năucitoare", „împărtăşită" („în ajunul Crăciunului!"), la „Pod Pogor-fiul din Iaşi* („Dacia literară", 2005, nr. 6 p. 59-62). În ce mă priveşte, îmi permit să reiau problema, pe terenul etnologiei şi al etnolingvisticii.

La a doua lectură a textului-conferinţă, se constată că autorul este, în fond, bun cunoscător al problemei. E atât de sigur pe sine, încât jonglează cu elementele discursului, le croşetează pe dos şi pe faţă, le transfigurează cu atâta dibăcie, încât intri la bănuieli: ceva nu e în regulă. Aproape că te întrebi la capătul conferinţei (şi al tunelului): oare din ce parte se arată licuriciul? Oare noi cine *mai* suntem?

Iată, spre confirmare, un exemplu de vânzoleală de cuvinte, selectat din partea introductivă, întinsă pe două coloane de revistă: „Ultimele consideraţii realmente normale, ca să zic aşa, despre naţionalitate, au fost făcute la sfârşitul anilor '30. O dată cu 1940 n-a mai fost posibil să se vorbească detaşat despre specificul naţional". Perfect adevărat, mi-am zis „la prima lectură". În sfârşit, se ivesc semne că intrăm în normalitate: recăpătăm curajul să revalorizăm cum se cuvine momentele şi izvoarele ştiinţifice de încredere. Deceniile comuniste nu pot constitui puncte de referinţă decât în sens negativ. Istoria noastră se constituie din mai multe secole, cel puţin. Pe aceasta ne-o asumăm. Dar, „la a doua lectură", constat eroarea. Cu excepţia câtorva lucrări ale lui N. Iorga, nici unul dintre autorii citaţi nu s-a afirmat într-o manieră demnă de reţinut, în segmentul de timp, adică în deceniul al treilea (1920-1930), indicat de Mihai Zamfir. Mircea Eliade încă nu-şi terminase studiile; celălalt Mircea (Vulcănescu) era un necunoscut la data respectivă. Ce să mai zic de Gh.I. Brătianu, cu lucrarea lui manuscrisă, „extraordinară".

Adevărul este că deceniul al treilea (1920-1930) a fost prin excelenţă experimental, în demografie (S. Mehedinţi), în etnografie (R. Vuia, Al. Tzigara-Samurcaş), sociologie (Dimitrie Gusti), etnopsihologie (C. Rădulescu-Motru) etc. Abia în deceniul următor, al patrulea (1930-1940), chiar şi puţintel mai tîrziu, au început să apară rezultatele concrete ale cercetărilor de teren, sintezele destinate să permită formularea unor noi teorii. Li s-au adăugat ample studii de filosofia culturii (Lucian Blaga), de estetica artei populare (G. Oprescu), de teorie a etnicului (Petre Andrei), de biopolitică (Iuliu Moldovan). Nici unul dintre autorii citaţi, creatori de direcţie în cercetarea modernă a etnicului, nu se află în atenţia lui Mihai Zamfir.

Alt exemplu: „Ei încă scriu în libertate, până prin 1940". Deducem că autorii pe care îi avem în vedere lucrau în acord cu rigorile ştiinţei, adică în deplină libertate, nu sub comanda constrângătoare a politicului. Iarăşi adevărat. Însă ideea din scurta propoziţie de mai sus se află deja în contradicţie cu o formă anterioară, chiar din deschiderea conferinţei: „Este o problemă, din păcate, legată întotdeauna de conotaţii de natură politică; nu s-a putut vorbi aproape niciodată despre «specificul naţional» într-un mod detaşat, într-un mod ştiinţific". Aşadar, nici cărturarii din deceniul al treilea (1920-1930), nici cei de la 1940 nu făceau ştiinţă după părerea lui Mihai Zamfir, adică nu scriau „în libertate", ci se dedulceau, ca şi comuniştii, cu politicale, amestecând programele instituţiilor culturale şi academice (la care se angajau, de fapt, cu toată fiinţa) cu ale partidelor. Aici falsul se arată la vedere gol-goluţ. Să se citească măcar discursul lui Mihail Kogălniceanu: *Cestiunea Universităţii din Iaşi înaintea Senatului*. Cuvântare rostită în şedinţele din 1,2 şi 4 februarie 1877. Sau *Fiinţa şi menirea Academiei* de C. Rădulescu-Motru. Deocamdată, un citat din *Cultura română şi politicianismul*: „Prin ce mijloace au izbutit politicienii noştri într-un timp aşa de scurt să robească sufletul poporului român?

Prin ce farmec au reuşit să momească atâtea capete care s-au alipit lor şi ne-au adus în starea de pseudocultură în care ne găsim astăzi?" (C. Rădulescu-Motru, lucr. cit., „Alcalay", 1904). Se lua atitudine, prin urmare, împotriva politicianismului. Cuvintele autorului se potrivesc mai curând stării de „democraţie" postdecembristă.

Politicul a năvălit, într-adevăr, în cultură, dar sprijinit de tancuri cu stele pe turele, mai precis în 1948, când comunismul s-a instalat în forţă la cârmă. Instituţiile de bază au fost „deconstruite" (cuvânt la modă şi astăzi), schimbate cu orice preţ, înnoite la comandă. Urmarea: chiar de la începutul lui 1949, fostul preşedinte al Academiei Române, C. Rădulescu-Motru, neangajîndu-se politic, a şi fost înhăţat şi exilat la Butoieşti, în vreme ce Gh.I. Brătianu se sfârşea în închisoare. Nu „o dată cu 1940…", an ales la întâmplare, problematica „specificului» etnic naţional-cultural a ieşit din circuitul ideilor ştiinţifice pe teren românesc, ci după 1948. Ce mai contează însă un deceniu sau două, în sus, în jos. Şi aşa istoria noastră de „slavi romanizaţi"(cum i-o fi romanizat, domnule, unde, când, cine şi pe cine?) nu este decât „o aberaţie" şi „o pură fantezie" (cuvintele dintre ghilimele aparţin lui Mihai Zamfir).

Alt exemplu, „ca evidenţă": în joaca de date, autorul mai strecoară o judecată tot în doi peri şi după acelaşi meşteşug combinatoriu. Pe de o parte se arată „frapat" de o observaţie a lui Iordan Chimet (*Dreptul la memorie*) de unde rezultă „că ultimele contribuţii într-adevăr inteligente rămân cele din 1938-1939" (citat din Mihai Zamfir). Aşa se face că nu se mai ştie care segment de timp se cuvine reţinut în mod favorabil: „ultimele consideraţii realmente normale, ca să zic aşa, despre naţionalitate", de „la sfârşitul anilor '30"; sau „ultimele contribuţii într-adevăr inteligente" de la 1938-1939? O soluţie ar fi să renunţăm la *Dreptul la memorie*. S-ar simplifica lucrurile

şi am scăpa de un anume „handicap” de care se plânge Mihai Zamfir, nu se ştie de ce.

Repet: nu aflăm de nicăieri vreun motiv serios, „ca să spun aşa”, care să-l facă pe Mihai Zamfir să înşire momentele de timp amintite, ca orientative în peisajul istoric: eveniment cultural, polemică de interes ştiinţific, apariţie editorială memorabilă. În treacăt fie menţionat, dacă mai interesează, sinteza de maximă autoritate ştiinţifică, *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă şi destin* de C. Rădulescu-Motru a apărut în 1942, iar varianta germană la *Timp şi destin*, exact peste un an. În 1948, acelaşi autor, înainte de a fi arestat, a tipărit împreună cu I.M. Nestor, *Cercetări experimentale asupra inteligenţei la români*. Este vorba de studii psihologice „pe 60.000 de cazuri de pe întreg teritoriul ţării” (Constantin Schifirneţ).

Pe de altă parte, starea de inconfort mărturisită („Or suntem frapaţi de faptul că…”), provocată de informaţia prilejuită de *Dreptul la memorie* (Iordan Chimet) are o formă mai subtilă de acoperire. Anume grija, chipurile, că „vorbind despre specificul naţional, trebuie să reluăm un fel de tradiţie care, în mod arbitrar şi în mod, aş zice, criminal, a fost întreruptă prin decizie administrativă, în urmă cu foarte multă vreme”. Dă bine întoarcerea armelor împotriva comunismului, mai ales când o face Mihai Zamfir, „ca să zic aşa”. El motivează, e adevărat, doar enunţiativ, poziţia rezervată (dacă nu negativă) faţă de „tradiţie”, astfel: „Între timp filologia, psihologia, filosofia şi etnologia au făcut progrese enorme, au ajuns la o cu totul altă viziune asupra a ceea ce ne interesează, decât viziunea existentă în anii '20-'30”. Iar la distanţă de câteva rânduri în sus sau în jos: „între timp ştiinţa a făcut progrese semnificative”. De data asta „semnificative”, nu „enorme”. Nici „cu totul altă viziune”, pentru că aşa ceva nu se poate. Mai ales că formula „cu totul altă

viziune" ţine de „limbajul de lemn" de care Mihai Zamfir încearcă să se debaraseze.

La drept vorbind, ar trebui să se ţină seama de următoarele, pentru a se ajunge la o înţelegere cât de cât rezonabilă: a) etnologia a cunoscut (şi continuă să aibă) un destin în mare parte diferit de al celorlalte ştiinţe citate, în „progres" ori în regres. Ea şi-a restrâns mult şantierele în Europa (dovadă eşecurile lui Van Gennep împotriva culegerilor folclorice pe teritoriul Franţei, în raport cu sociologismul lui Durkheim şi tematismul lui Marcel Mauss). În schimb, etnologia s-a extins în afara continentului, îndeosebi după al doilea război mondial, cu precădere în fostele colonii; b) discuţia noastră se poartă pe teren românesc şi vizează o anumită perioadă, pe parcursul căreia comunismul reprezintă doar un accident şi o infiltraţie. Ne-o confirmă faptul că războiul, în ce-i priveşte pe români, s-a dus în scopul distrugerii comunismului. Sferele politice de influenţă au decis altfel; c) problematica specificului cultural (etnic, naţional, de limbă, de cultură) cunoaşte o istorie apreciabilă, marcată prin mai multe etape succesive, sensibil diferenţiate calitativ. Raporturi de calitate se constată şi în deceniul al treilea (1920-1930, citat prea insistent şi neconvingător de Mihai Zamfir, faţă de deceniul următor, 1930-1940), prelungindu-se cu încă un deceniu, adică până în 1948; d) problema „specificului" a fost deopotrivă politizată în Est ca şi în Vest, *după* (şi subliniez) al doilea război mondial, adică şi-a modificat peste tot cursul „normal". Dacă s-au produs schimbări „enorme" ori „semnificative", ele trebuie căutate în domeniul politicului. Apoi, om vedea. Partea ştiinţifică şi de fond a rămas în planul arheologiei culturii. Nu înseamnă că trebuie răscolită cu buldozerul, cum încearcă Mihai Zamfir. Pe calea sa, am ajunge la rezultate incredibile: spaniolii şi portughezii ni s-ar arăta de nerecunoscut, ca arabi; englezii ca franco-germani (cel puţin după limbă, argumentul „forte" în expunerea lui Mihai

Zamfir); polonezii ca sarmaţi, cu răspândire de la Marea Nordului la Adriatica; ruşii – tătari, iar nemţii *über alles*.

Cred că cititorul s-a convins deja în privinţa fondului şi logicii conferinţei ţinute în „pod-Pogor-fiul”, deşi m-am oprit doar la partea introductivă. Continuarea, cu alt prilej.

Suntem „slavi romanizaţi”!

„Noi, care am vărsat lacrimi văzând limba noastră
scoasă din şcoli, biserici, justiţie, nu o vom lua altora”.

Iuliu Maniu, *Discurs rostit la Adunarea naţională de la Alba Iulia*, la 1 Decembrie 1918.

În materialul la care am făcut referinţă data trecută chiar la această rubrică din „Convorbiri literare“, Mihai Zamfir nu a negat întru totul ideea de „specific”. Vorbitorul din „Pod Pogor-Fiul” s-a străduit să susţină, spre stupefacţia auditoriului şi, apoi, a cititorului prin publicarea conferinţei (vezi „Dacia literară”, 2005, nr. 3), caracterul profund derizoriu al firii românilor, în comportament socio-uman, în morală, în cultură. Nici o literă de adevăr (din domeniul istoriei, al lingvisticii, literaturii, vieţii etnice îndeobşte, în legătură cu care s-au exprimat mulţi specialişti de prestigiu, români şi străini), nu l-a oprit pe Mihai Zamfir să construiască un scenariu atât de absurd, „după ureche”, într-o manieră „halucinantă”, „năucitoare”. Dar să luăm pe rând acuzele la adresa românilor din cuprinsul textului, vreau să spun, în afară de cele deja semnalate. Autorul le numeşte „evidenţe”. Să vedem:

„Prima evidenţă: specificul naţional nu este o problemă rasială, ci o problemă culturală. Cu alte cuvinte, metodologia pe care se bazau mulţi dintre cercetătorii anilor ’30, chiar şi Mircea Eliade, când vorbeau despre «rasa română», era de fapt o ficţiune, o ficţiune de natură ideologică: însăşi etimologia, studiile referitoare la specificul poporului nu erau atunci destul de dezvoltate. Or, cel puţin în Europa, lucrurile sunt foarte clare. În Europa modernă nu mai există rase pure; de vreo 250 de ani încoace aproape fiecare popor reprezintă un amestec. (…)

România a avut vocaţia unei ţări de emigranţi. În aceste condiţii a vorbi despre puritatea rasială, despre anumite trăsături, să zicem aşa, metafizice ale poporului român, evident că este o aberaţie".

Am decupat două pasaje pentru că ele se unesc în problema rasei, considerată primă „evidenţă". Am procedat astfel din motive tehnice, în sensul că se interpun şi alte aspecte discutabile între fragmentele reţinute. Deocamdată, mă văd nevoit să fac următoarele întâmpinări: 1. *rasa* ca realitate şi ca temă de cercetare ştiinţifică nu aparţine numai domeniului culturii, ci mai curând biologiei. Dacă unele ideologii politice ale secolului al XX-lea (nazismul, bolşevismul) au transformat sociologismul arian şi velicorus în aparat de propagandă, asta-i cu totul altceva. De altfel, rasismul teoretic, lansat de Joseph-Arthur Gobineau, *Essai sur l'inegalité des races humaines*, 1853-1855, începe să piardă teren încă de la 1900. În orice caz, şcoala geografică a lui Ratzel avea să-l dizolve, îndeosebi prin elevii săi. Ei s-au despărţit în curente opuse, unii reprezentând „determinismul geografic exagerat", alţii „devenind promotorii etnologiei actuale" (Romulus Vulcănescu). Cuvântul *rasă*, dacă şi în măsura în care a intrat în circulaţie la români, a devenit, cel mult, un sinonim al cuvântului *neam*, dar fără subânţelesuri puriste. Şi Sf. Pavel a fost „apostol al neamurilor", pe care le-a unit sub un singur semn; 2. Cine sunt acei cercetători „mulţi" ai „anilor '30" (iarăşi buclucaşul, pentru Mihai Zamfir, deceniu al treilea) care susţineau, în numele românilor, „puritatea rasială", fie şi ca „ficţiune"? Vorbitorul din „Pod" îl citează din nou pe Mircea Eliade. Dar am mai spus că deceniul amintit a fost pentru viitorul istoric al religiilor vremea studiilor liceale şi universitare. În octombrie 1928, obţinuse licenţa în filosofie la Universitatea din Bucureşti, ca în luna următoare să plece spre Calcutta (cf. Mircea Handoca). Aşadar, chiar şi pe parcursul acestui segment de timp i se pun în seamă idei şi fapte pe care

nu le-a comis. Colaborările de tinerețe, de la „Vlăstarul", „Viața literară", „Cuvântul" (1925-1927), nu reprezintă decât exerciții pregătitoare, fără pretenții științifice. Primul volum publicat a fost un roman, *Izabel și Apele Diavolului* (1930); 3. Nimeni nu poate garanta că ar fi existat vreodată în Europa „rase pure". Mihai Zamfir crede, și chiar o afirmă, că acestea au ființat într-adevăr, dar că au dispărut parțial, abia de vreo 250 de ani. În realitate, năvăliri, cuceriri, deportări, asimilări au fost peste tot și din timpuri imemoriale. Asta se învață și la liceu, dacă se mai învață. Pe de altă parte, propoziția: „... aproape fiecare popor reprezintă un amestec" în Europa de astăzi mi se pare de-a dreptul „năucitoare", cum ar spune Valeriu Rusu. Datorită acelui „aproape", rezultă logic și filologic ideea că „mai există" una-două „rase pure", fără să ni se spună care. Așadar, începând cu Antichitatea cea mai îndepărtată, continuând cu Evul Mediu, până, aproximativ, la Marea Revoluție Franceză din 1879, ca să luăm un reper anume, în Europa conviețuiau în pace „rase pure". De 250 de ani încoace situația s-a schimbat, în sensul că „aproape fiecare popor reprezintă un amestec".

Repet întrebarea: se cunoaște numele vreunui cărturar român (sau grupare de intelectuali) care să fi încercat doar, cum s-a întâmplat în alte părți, în culturile mari, să orienteze în totalitate cursul ideilor în spiritul purismului rasial și biologic, fără a fi aspru sancționat? Eșecul direcției latinizante, pe terenul limitat al lexicografiei, se cunoaște. Totdeauna problema amestecului etnic a fost la noi o temă liberă, pe toate planurile cercetării. În 1934, în plină ascensiune a nazismului și a bolșevismului, cele două ideologii care se ridicau împotriva popoarelor europene ca două urgii cosmice, P.P. Negulescu publica volumul *Geneza și formele culturii*, cerut de studenții bucureșteni și așteptat de intelectualitatea universitară din țară. În 1947, cartea a fost republicată. Autorul „nu a operat nici o modificare față de prima ediție". Ultima reeditare, după câte

ştiu, a apărut în 1984, la Editura „Eminescu”, sub îngrijirea (şi cu un amplu studiu introductiv) lui Z. Ornea. Cititorul poate reţine că peste tot teoriile rasiste tip Gobineau sunt privite negativ în tot cuprinsul volumului, făcându-se distincţie între biologismul primar şi formele evoluate ale spiritului.

Că românii ar fi „slavi romanizaţi”, că relaţiile cu popoarele nordice datează doar „de la întemeierea principatelor române”, că slavii din sudul Dunării „au migrat spre nord începând din secolul al XV-lea”, fiind „obligaţi de turci” sunt afirmaţii pentru care un elev de liceu riscă să rămână repetent. Pentru asemenea inepţii, profesorul meu de istorie, Emil Diaconescu, autor de manuale, dar şi victimă a închisorilor comuniste, avea obiceiul să-i scoată pe elevii neştiutori în faţa clasei. Dar şi următoarea frază: „Oricine poate controla, pe baza propriei sale familii, până cu cel puţin două generaţii în urmă elementele alogene”. Poate că Mihai Zamfir se referă la sine. Nu face nimic. Dar îi cer cu toată sinceritatea să nu mă includă în acel „oricine”. Apropo! Care să fie istoria cuvântului „vecin”? Cine şi de pe ce poziţie l-a utilizat? Este de origine slavă? Oricum, autorul încheie mulţumit paragraful consacrat „primei evidenţe”. Citäm: „Prima evidenţă, şi anume aceea că specificul naţional românesc nu se bazează pe rasă, cred că se desenează uşor”. Ca şi cum ar fi pus cineva problema în aceşti termeni şi în mod serios!

O glumiţă sau ce-o fi ea încearcă Mihai Zamfir după ce i se pare că a scos la bătaie toate probele în chestiunea primei „evidenţe”. Conferenţiarul se foloseşte de numele lui Iorgu Iordan, „el însuşi alogen”, pentru că marele lingvist ar fi fost auzit rostind „adagiul” cunoscut, cu sonuri humuleştene: „Tata rus – mama ruscă şi Ivan moldovan”. De aici concluzia prea rapidă şi, firesţe, „după ureche”, a lui Mihai Zamfir: „Iată specificul nostru: tata rus, mama ruscă, Ivan moldovan – pentru că asimilarea, la noi, s-a produs cu o rapiditate extraordinară”.

Aşadar, vrem nu vrem, ne trezim ruşi acuma, spre bucuria confraţilor noştri din Basarabia. Însă nu era Iorgu Iordan atât de naiv încât să deformeze adevăruri verificate de el însuşi, aşa „alogen" cum o fi fost. Din contra, avea motive să se exprime în termeni după cum urmează: „Grâce à une force d'assimilation, le caractèrs latin du roumain ne s'est pas affaiali au cours de sa lutte – évidement difficile – avec l'élément ancien slave. La preuve en est la résistance qu'il a opposée tout aussi remarquable, à l'inffluence slave, qui s'est exercée à une époque ultérieure dans deux domaines d'activité à caractère plutôt officiel. Nous pensons a l'organisation et à administration des premières principautés crées surs le territoire à population roumaine et au service religieux, qui, étant donné les conditions historiques spéciales, avaient une forme d'organisation slave". Este vorba de conferinţa *L'importance du roumain pour les études de linguistique romane*, susţinută la al XII-lea Congres Internaţional de Lingvistică şi Filologie romanică (Bucureşti, 15-20 aprilie 1968. Lucrarea circulă şi în extras). Îl completează un bulgar, B. Conev: „Eu nu mă mai mir că românii au primit această mulţime de cuvinte bulgăreşti, cum mă mir cum de ei au putut să-şi păstreze structura latină a limbii lor şi cum, în cursul veacurilor, conştiinţa lor naţională a rămas tare şi neatinsă. În aceasta stă mărirea şi mândria lor, care întrec toate influenţele străine asupra limbii lor" (cf. Th. Capidan DR III, 133, şi Sextil Puşcariu, *Limba română I. Privire generală*, Fundaţia pentru Cultură şi Artă, 1940, p. 282-283).

Microtextul „Tata rus, mama rus(ă), da' Ivan moldovan" face parte din paremiologia folclorică. El nu-şi găseşte utilizarea în orice împrejurare, fie ea şi comică, aşa cum ni se sugerează, ori ca un „adagio" oarecare pentru plăcerea conversaţiei. Construcţia respectivă este variantă mai blîndă: „Dacă-i dai nas lui Ivan, el se urcă pe divan" (I. Ghica, Ion Creangă). Ambele pun sub semnul negaţiei agresiunea afişată ori mascată cu care

individul nepoftit, rus, român, ţigan etc. încearcă să se instaleze într-un spaţiu care nu-i dispus să-l primească („asimilarea”).

Ideea că am fi „slavi romanizaţi” revine imediat şi în forţă în a doua secvenţă a textului din „Pod” şi din „Dacia literară” (care începe cu: „A doua evidenţă este următoarea…”), cu aplicaţie, de data aceasta, la scrierile slavone de pe teritoriul ţării noastre, cu caracter administrativ şi de cult. Acestora, cum s-a văzut, Iorgu Iordan (şi, împreună cu el, lumea cultivată şi de bună credinţă) le acordă un interes special pentru că aveau o circulaţie foarte restrânsă. Totuşi, împotriva evidenţei, Mihai Zamfir crede că: „Am fost slavi câteva secole…”. Fals! Autorul confundă (intenţionat!) limba vorbită, la îndemâna întregului etnic romanizat deja de mai multe secole, cu limba scrisă, slavona, cunoscută doar de cîţiva pisari şi diaci de curte domnească. Spre deosebire, susţine Mihai Zamfir, „în secolul al XVI-lea în cultura franceză, spaniolă sau portugheză s-a produs un fenomen de *relatinizare* profundă”. Aşa se face că „îi putem citi pe Dante şi pe Petrarca fără efort, orice italian o face astăzi, deşi au trecut 700 de ani de la scrierea textelor. Francezii îl pot citi pe Villon, care a scris la 1450. Villon a avut talentul de a descoperi un fond etern al limbii franceze şi orice francez citeşte fără dificultate versurile lui Villon: sunt eterne, nu le poţi schimba nici o silabă. Dar încercaţi să-i citiţi pe Zilot Românul, Pitarul Hristache sau Ioan Budai-Deleanu care au compus în urmă cu 200 de ani; fără glosar, este imposibil”.

Iată exemple de „năuceală” în gândire, de care a mai fost acuzat Mihai Zamfir. Aş adăuga şi plăcerea diabolică de a-i minimaliza pe scriitorii români: în cazul de faţă, pe Budai-Deleanu, altădată pe Eminescu, în rubrica de răfuială cu „specificul” din „România literară”. Grozavă judecată comparatistă!

Să fie, oare, vocabularul (chiar sintaxa) poetului francez accesibil, astăzi, cum vrea să ne asigure cu ifose de cărturar

Mihai Zamfir? Ediţiile contemporane îl contrazic fără drept de apel. De exemplu: Villon, *Poésies complètes*, Édition présentée, établie et annotée par Michel Pierre. Préfaces de Clément Marot et Théophile Gautier. Libraire Générale Française 1972 („La livre de poche"); Sau: François Villon, *Poesies chosies*. Librairie Larrousse, 1973. Ambele ediţii, asemenea multor altora de la Gaston Paris şi Joseph Bédier încoace, cuprind traduceri de versuri din opera lui Villon în franceza contemporană şi numeroase comentarii de natură lexicologică, stilistică, semantică. Este situaţia unor cuvinte-expresii de tipul, *Cens, Ou, En, J'ay, Joye, Ytnier, Si, Leur livre, S'*. De pildă, *Amy*, „Le mot, au singulier, est aussi unique dans Villon" (p. 25).

Cazul François Villon nu este singular pentru medieviştii francezi. Scrierile tip fabliaux/ fableaux sunt şi ele însoţite de traduceri şi de glosare în folosul lectorului francez contemporan. Doar două exemple: *Fabliaux*. Présentation et traduction de Gilbert Rouger. Gallimard, 1978 (Collection Folio Classique). Sau: *Fabliaux érotiques*. Édition critique, traduction, introduction et notes par Luciano Rossi; avec la collaboration de Richard Straub. Postface de Howard Bloch. Collection dirigée par Michel Zink (Libraire Générale de France, 1992). Este adevărat că aceste texte populare, pe gustul claselor de jos, dar şi al castelanilor, s-au bucurat de circulaţie intensă cu un secol înaintea lui Fr. Villon. Însă nu schimbă datele problemei.

Revenind pe teren românesc, aş pune întrebarea de ce i-a selectat Mihai Zamfir, în serie negativă, pe Zilot Românul şi pe Hristache-pitarul (ca să nu mai vorbesc de minimalizarea incredibilă a lui Ioan Budai-Deleanu)? Aceştia sunt contemporani, printre alţii, cu Florian Aaron, Dimitrie Ralet, Petrache Poenaru (şi cu Gh. Asachi, I. Heliade-Rădulescu, Ioan Maiorescu etc.). Şi unii şi alţii au scris într-o perioadă aproximativ aceeaşi de timp. Ultimii citaţi, ca să mă refer doar la ei, figurează în antologia *Gândirea românească în epoca*

paşoptistă (cu omisiunea *Introducţiei* la „Dacia literară”), două volume, Editura pentru Literatură, 1968, 1969, în colaborare cu Paul Cornea. Lucrarea respectivă nu este însoţită de *glosar*, cum ne-am fi aşteptat, dată fiind acuza de mai sus, formulată de însuşi Mihai Zamfir. Vom deduce că nici scrierile modeste şi sărace (nimeni nu a spus altfel!) rămase de la Zilot Românul şi Hristache-pitarul, cu atât de mult ale lui Ioan Budai-Deleanu, nu au nevoie de glosar pentru a fi înţelese. Dar discuţia lansată de Mihai Zamfir, în aceşti termeni, nu este decât un fel de-a te afla în treabă.

Ar fi multe de spus: în legătură cu „relatinizarea” în spaţiul francez, italian, iberic, cu „discontinuitatea” elementului romanic la carpato-dunăreni, dar, mai ales, în privinţa interpretării forţate a statisticilor din *Vocabularul reprezentativ al limbilor romanice* (lucrare lexicografică elaborată de un colectiv de cercetători condus de Marius Sala), din „a treia evidenţă”; cu rolul decisiv al influenţelor străine, îndeosebi în perioada „paşoptistă” (termen pus în circulaţie îndeosebi de Paul Cornea, pentru aliura caragialescă!) şi junimistă, din „a patra evidenţă”; cu „aşa-numitele calităţi şi aşa-numitele defecte care ne echilibrează în mod perfect” (!), din, „în sfârşit”, ultima evidenţă. Şi aşa e prea mult.

Să nu uităm că asemenea grozăvii sunt rostite cu îndrăzneală nu numai în „Pod”, dar şi în faţa studenţilor şi că se mizează tot mai mult pe haosul de informaţie în care ne zbatem.

ETNOLITERATURA

Antropologie literară 1

Iată un roman (Alain de Botton, *Eseuri de îndrăgostit*, Humanitas, 2003) care se pretează la o discuţie antropologică, în maniera „revizuită" şi modernizată a acestei discipline globalizante. Cititorul de toate vârstele are îndreptăţirea să recepteze cartea şi fără grila etnologică; chiar acestui scop a fost destinată. Alain de Botton nu face ştiinţă (decât în paranteză), ci literatură, cu bune intenţii. La această rubrică, o să intereseze tocmai paranteza.

Dar, deocamdată, să reţinem că este vorba (dacă se poate spune exact despre „ce este vorba" într-o scriere artistică) de o pereche de îndrăgostiţi tineri şi frumoşi, care-şi duc existenţa numai şi numai pentru ei înşişi, cum se şi cuvine la o vârstă romantică. A scrie astăzi un roman de dragoste (şi încă în tonalităţi lirice) este foarte riscant. Dar, nici o grijă. Autorul posedă destul umor ca să nu cadă în ridicol, destulă mobilitate spirituală ca să mute accentele naraţiunii din ton grav în ton minor, destulă informare livrescă, de calitate, cu trimiteri la nume celebre „pentru a convinge că Amor este un zeu cam trăsnit şi jucăuş, căruia nu-i place ca oamenii să lenevească în relaţii sentimentale pe termen lung, să fie fericiţi cu nesimţire, să se vaite a disperare. Nimic nou sub soare, aşa că trebuie să fim serioşi, chiar şi atunci când cei doi romantici de ocazie se simt în al nouălea cer după o noapte frenetică în pat şi pun la

cale, la cafeaua de dimineaţă, planuri dintre cele mai aiurite, ca să dea cu sâcul tuturor celor din jur".

Schemele se cunosc de când lumea, aşa că Alain de Botton le repune în scenariu narativ cu toată seriozitatea sa plină de subînţeles. Începutul începutului „nu trebuie" să lipsească. El are ca temă (grea) cum a devenit cazul de s-au cunoscut tinerii, ceea ce nu se lămureşte decât prin şansă, noroc, bunătate divină. În realitate, personajul narator care îşi asumă fabulaţia romanescă o întîlneşte pe partenera lui pasageră într-o împrejurare cu totul banală, aşa cum se întâmplă îndeobşte: s-a nimerit să aibă bilete alături, într-un avion. De ajuns ca inima să salte din loc, dacă Amor ori cel mititel, tot una, îşi strecoară coada. Realitatea se dilată, bătându-şi joc de ea însăşi sub ochiul distrat al autorului. Cum a fost posibil misterul întîlnirii? Tânărul împricinat în povestea întortocheată a dragostei se opreşte la o soluţie pozitivistă, ca unul care trăieşte într-o lume hipertehnicizată şi încredinţează întâmplarea computerului, pentru a o transforma, prin calcule multe, în certitudine. Mai mult decât atât, cifrele şi calculele complicate (se dau şi imagini din interiorul avionului, locuri, scaune) arată că o putere suprafirească, astrală, a decis ca ei să se întîlnească fix şi acolo. Cititorul naiv se poate lăsa captivat de acest joc de artificii, dacă nu ascultă şi de o voce mai subtilă: „Ar fi fost nevoie de o minte mult mai limpede pentru a privi fără superstiţie enorma improbabilitate a unei întîlniri care s-a dovedit a ne schimba vieţile. Cineva (la zece mii de metri altitudine) trebuie să fi tras sforile în ceruri".

Apoi vine *sărutul* care nu şi-a pierdut farmecul şi actualitatea, pecetluind existenţa protagoniştilor, dacă nu pentru o viaţă, cel puţin pentru o noapte de jocuri minunate şi de drăcării. Autorul îi acordă câteva fraze simţite şi demne de un eseist rafinat, căruia nu pot să-i scape caracteristicile şi ispititoarele jocuri ale dragostei: „A fost cel mai dulce sărut, tot

ce se poate visa de la un sărut. Era cea mai uşoară atingere, incursiuni tandre care secretau parfumul unic al pielii noastre, asta înainte ca apăsarea să sporească, înainte ca buzele noastre să se despartă şi să se reunească la loc, gurile articulând fără suflare dorinţa, buzele mele părăsindu-le o clipă pe ale lui Chloe pentru a călători de-a lungul obrajilor, tâmplelor, urechilor. Şi-a lipit trupul de al meu, picioarele ni s-au încolăcit, ameţiţi, am căzut pe sofa, rîzând, agăţîndu-ne unul de altul".

Urmează vizita la părinţi, alt moment obligatoriu din saga romanticilor de ocazie, prilej de bucurie nespusă de ambele părţi ale generaţiilor. Sau nu chiar aşa. În acest punct, las pe seama criticului literar de profesie să comenteze cu competenţa de rigoare partitura scrisă, în regimul care îi este propriu. Punctul de plecare antropologic îl poate constitui un pasaj oarecum derutant. Tinerii urmează să-i viziteze pe părinţii lui Chloe, care locuiesc într-o localitate depărtată. Ea îşi avertizează partenerul: „O să vezi, o să-ţi pară rău", mi-a spus ea, „Cel puţin o să înţelegi lucrurile de care am încercat să fug toată viaţa".

Vizita constituie un pretext pentru a se arăta cu câtă patimă egoistă se suspectează unii pe alţii, chiar şi partenerii între ei, dar mai ales distanţa astronomică dintre părinţi şi copii, ruptura iremediabilă între generaţii. De romane pe tema părinţi-copii nu ducem lipsă, de la Turgheniev încoace. Dar relaţiile antropologice rămâneau în cadre naturale, constatându-se, chiar şi cu oarecare năduf (a se vedea impactul „bonjurist" şi apoi „junimist" la noi), deosebirile fireşti de comportament, elementele înnoitoare, de interes general. Nu neapărat rupturile, despărţirile încărcate de dușmănie, ca lupta leninistă de neîmpăcat dintre clase. Între părinţi şi copii totdeauna a existat un raport amiabil şi *funcţional* de separare. Cel mai caracteristic exemplu îl constituie căsătoria, după care influenţa părinţilor se diminuează ori încetează. Regula generală, instituţionalizată prin „obiceiul pământului", formă de

jurisdicţie autohtonă, acceptată în mod tacit şi ferm, este ca bătrânii să se retragă din treburile gospodăriei, lăsând locul tinerilor, mai dinamici şi mai productivi în toate rosturile. Dar schimbarea, totdeauna previzibilă, nu are nimic evenimenţial.

În schimb, părinţii lui Chloe sunt priviţi cu multă maliţie şi neînţelegere, atât de fată cât şi de partenerul ei. În special el o judecă aspru pe mamă: o femeie tragic uzată după port şi după obiceiuri, astfel că fişa ei caracterologică e redactată în ton de caricatură. „Mama lui Chloe purta un pulover violet, ros şi plin de găuri, o fustă înflorată lălîie şi părul lung şi cărunt strâns neglijent la spate. Aproape mă aşteptam să văd fire de pai pe ea – o aură de nonşalanţă rurală întărită de faptul că-mi uita în mod repetat numele…" Tânărul musafir vede numai diferenţe. Pe de o parte, între mama dragei sale şi mama lui; pe de alta, între imaginea pe care şi-o făcuseră părinţii despre Chloe, propria lor fiică, şi el însuşi, deşi o cunoştea de puţină vreme. Chloe i-a arătat amantului ei camera copilăriei şi mai ales o trapă prin care se strecura în pod, cu elefantul de cârpe, Guppy, să-şi plângă nefericirea provocată de aceiaşi părinţi nesuferiţi. Tânărul găseşte mereu motive să fie neplăcut impresionat. Dar o frază de tipul: „Mi-a arătat casa vecinilor, ale căror tufe de mure le devasta vara…" dă de bănuit că fata nu era ţinută în frâu cum pretinde, că sclifoselile şi necazurile ei trebuie luate drept fantasme freudiene.

Asemenea amănunte cromatice adaugă sarea şi piperul necesare unei poveşti simpatice de dragoste. Dar, cum spuneam, ele sunt însoţite şi de încărcătură antropologică, subtil înserată în discurs: „Antropologia ne spune că grupul are întotdeauna prioritate în faţa individului şi că pentru a înţelege individul trebuie să porneşti de la grup, fie el naţiune, trib, clan sau familie". Este o deformare tendenţioasă, în spiritul antropologiei moderne care politizează intens raporturile socio-umane, atât pe cele tradiţionale, rurale, cât şi pe cele de

tip orăşenesc. Un mod de a spune că grupul are „întotdeauna prioritate”. Toate culturile tradiționale infirmă o asemenea teză incredibilă. Problema a fost definitiv lămurită teoretic, odată cu lucrarea lui Van Gennep, *Riturile de trecere*, cercetare unică şi fundamentală în domeniu. Se poate afirma, cu sorți de dialog şi de înțelegere, că fiecare vârstă îşi are rolul ei caracteristic în fragmentul caracteristic de timp: copilărie-adolescență, tinerețe, maturitate, bătrânețe. Nici una nu neglijează realitatea familiei. Ea dă măsura tuturor resurselor de energie pentru personalitatea umană în perspectivă. Tocmai de aceea se şi spune cu ironie şi în chip punitiv: „a nu avea cei şapte ani de acasă”. Nici mentalul folcloric nu situează familia pe un plan secund. În versurile: „Şi ce maică-ai mai avut/ De-aşa mândră te-a făcut”, nu se pune preț numai pe „ochi” şi pe „sprâncene”, ci, mai ales, pe întreaga zestre morală a fetei, dobândită în familie.

Grila antropologică semnalată nu sare în evidența oricărui cititor. Romanul poate fi receptat numai în latura estetico-literară. Dar există tendința antropologizării fenomenelor de viață contemporană. Şi asta se observă în tratate savante, exact în maniera adoptată de Alain de Botton. Este adevărat că romancierul le-a dat o formă literaturizată, ştiindu-se că o idee repetată, fie şi eronată la origine, începe să capete tărie de adevăr. Romancierul „destructurează”, după modelul antropologului, concepte deranjante în ultima vreme: *națiune* (şi etnie), *trib, clan, familie*. Globalizarea nu are nevoie de realități încapsulate de viață, tip matrioşka. Înainte de realizarea comuniunii mondiale, trebuie distruse unitățile mici şi deranjante. Nu discut aici dificultatea unei asemenea uriaşe întreprinderi. Semnalez doar o contradicție (dacă nu chiar imposibilitate terminologică) în care cade antropologia cu ea înseşi. Conceptul de *celălalt* ocupă o poziție cheie în antropologia actuală. El s-a instalat pe prima linie, altele fiind date la o parte. Romanul *Eseuri de îndrăgostit* pledează în acelaşi sens, ca şi în favoarea rupturii între generații, fapt ce are

drept scop distrugerea familiei. Se pune întrebarea în chip serios şi grav: care *celălalt*? Părintele pentru copil este un celălalt (ca să preluăm acest termen artificial) şi invers. Folclorul a găsit exact măsura acestei relaţii: „Mai aproape sunt dinţii decât părinţii”. Dacă personajul Chloe nu vede în mama ei nici măcar un *celălalt*, ce sens are extinderea cuvântului asupra unui individ de peste nouă mări şi nouă ţări? Pe ce realitate concretă se întemeiază el? Curată utopie! Antropologia contemporană operează cu multe teze utopice şi concepte artificiale. Ele se cuvin regândite, dacă această disciplină are interesul să iasă din faza de criză în care se află. Cât despre Alain de Botton, trebuie spus că abordează şi alte teme litigioase, cum ar fi *religia*. Astfel, tema semnalată, privitoare la *celălalt*, nu constituie doar un accident, o joacă romanescă.

Antropologie literară 2

De la Aix-en-Provence ne vine ştirea că *Ţiganiada* lui Ion Budai-Deleanu a căpătat nou vestmânt literar, fiind pentru prima dată tradusă într-o limbă străină (şi încă de mare prestigiu universal), franceza. Cam tardiv, dar aşa i-a fost datul acestei cărţi: să-şi găsească anevoie calea spre conştiinţa lectorilor săi şi locul pe care-l merită în familia de valori estetice autentice. Autorul a încheiat redactarea poemului în 1812, la Lvov, pentru ca manuscrisul să fie recuperat abia în 1869, după o călătorie a lui Gheorghe Asachi în Polonia, şi să vadă lumina tiparului în 1925, prin strădania lui Gh. Cardaş; au urmat mai multe imprimări, cea mai importantă fiind ediţia critică din 1968, datorată lui Florea Fugariu.

Varianta la care facem aici referinţă este un text bilingv român-francez, pus în pagină de un grup de specialişti de înaltă competenţă profesională. Versiunea originală, după înfăţişarea dată de Florea Fugariu, este îngrijită cu vibrantă participare intelectuală de cărturarii români stabiliţi la Aix-Marseille, Valeriu Rusu, Aurelia Rusu şi Romaniţa, fiica lor, o familie pe cale de a intra în legendă şi, totodată, o echipă unită şi devotată până la sacrificiu de sine pentru cunoaşterea valorilor carpatice în patria lui Voltaire. Adaptarea „en vers français" este realizată de Françoise Mingot-Tauran: „Notre éditrice, agrégée de lettres, professeur et poète elle-même, a adapté le texte en octosyllabes afin de lui apporter la touche poétique et rythmique finale dans la tradition métrique de sa culture", cum precizează şi apreciază Valeriu Rusu.

Aşadar, nu este vorba numai de traducere „fidelă", dar şi de „adaptare", adică de integrare a textului românesc în

circuitul viu al spiritului galic. De altfel, Françoise Mingot-Tauran încearcă şi o teorie a traducerii, în consistentul său *Avant-Propos*, în consens cu o frază a lui Roman Jakobson pe care o şi citează din capul locului: „Poezia este prin definiţie intraductibilă. Doar transpoziţia creatoare este posibilă". Poate tocmai această „transpoziţie creatoare" şi apropiere mai intimă de creaţia lui Budai-Deleanu a trezit motive de admiraţie din partea franceză: „Toute fois j'en apprécie les immenses qualités: musicalité, humour et ironie, trouvailles de style, esprit frondeur et novateur, érudition, culture classique et baroque. Combinant fructueux de multiples influences, elle résonne trés moderne par son métalangage et un appel boulversant pour la paix et la liberté perçant sur les cripeaux du burlesque et les masques de toutes sortes" (p. 10). Ca şi în alte cazuri, cum am mai semnalat, străinii de bună credinţă şi iubitori de adevăr se arată interesaţi de valorile noastre, mai curând decât noi înşine. O asemenea lecţie, repetată, ar trebui să ne dea serios de gândit. Să nu uităm că este vorba, cum afirmă şi Françoise Mingot-Tauran, în perfectă cunoştinţă de cauză, de o creaţie „citată în toate marile enciclopedii ca o capodoperă fără egal".

Tsiganiada ou Le Campement des Tsiganes (*Ţiganiada sau Tabăra ţiganilor*) ilustrează un model de *antropologie literară*. Se pare că în acest sens au gândit şi editorii, de vreme ce au situat-o în seria „L'Avenir des peuples", rămânînd fideli intenţiilor de fond ale lui Ion Budai-Deleanu, care viza cu interes maxim, prin „jucăreaua" sa, identitatea românilor printre naţiunile europene ale vremii sale şi printre popoarele aflate în grija lui Dumnezeu. A făcut-o cu mijloace proprii după modelele literaturilor avansate şi prestigioase, reprezentate în planul evocărilor epice, mitologice, eroice şi religioase de personalităţi geniale ca Homer, Vergilius, Milton, Tasso, Ariosto. Autorul nutrea gândul nobil ca poporul său să intre în normalitate, în virtutea calităţilor spirituale şi a dreptului la

afirmare. De aceea, când şi-a văzut încheiată opera, a putut să scrie cu încredere de sine: „Pus-am temeiul culturii". Aşa va fi gândit şi Dosoftei, versificând psalmii biblici, şi Varlaam în *Prefaţa* la *Cazania* (*Către toată seminţia românească*), şi Cantemir, autorul *Istoriei ieroglifice*. Din păcate, între aceste momente creatoare nu a existat o continuitate, ca lucrurile să se aşeze şi să se înalţe, ci rupturi cauzate de mişelia vremurilor. De aceea, spre deosebire de ce s-a întâmplat la alte popoare, mai ocrotite de timp şi de loc, la noi mereu munca a trebuit să fie luată de la capăt.

Cu siguranţă, Ion Budai-Deleanu constituie unul dintre pilonii literaturii scrise, iar problema ar merita reluată într-un studiu de amploare, din perspectivă modernă, nu în formule simpliste şi comode, cum ne-au obişnuit istoriile literare, mai vechi ori mai noi, sau manualele de şcoală. Autorul şi-ar fi dorit o epopee eroică în sensul clasic al termenului, nu comică, fiind convins că românii s-au afirmat în istorie prin fapte deosebite de arme, cu nimic mai prejos decât alte popoare vrednice, însă au trecut în uitare lipsind poeţii de geniu care să le evoce pe măsura şi forţa întâmplărilor. Budai-Deleanu s-a văzut nevoit, cum observă pe bună dreptate şi Valeriu Rusu, să aplice tehnici literare adecvate şi credibile pentru contemporanii săi, delimitându-se de stilurile îndătinate. Scriitorul „a evadat din *epoca* sa (secolul al XVIII-lea), din *spaţiul* său (Transilvania), şi din *etnia* sa (românii). El se plasează în secolul al XV-lea, în vremea domnitorului Vlad Ţepeş (supranumit «L'empaleur»), acţiunea se desfăşoară în Valahia (Muntenia) unde Vlad a fost suveran, actorii – nefiind români –, ci ţigani" (p. 19).

Într-adevăr, epoca lui Vlad Ţepeş a fost eroică şi demnă de glorificare epopeică, aşa cum dovedesc izvoarele de arhivă şi mentalul folcloric, adică memoria orală conservată în legende. Vlad devenise unul dintre adversarii turcilor, în tradiţia înaintaşului său, Mircea cel Bătrân. Acesta i-a bătut pe otomani

la Rovine şi i-a spulberat din ţară, fapt despre care istoricilor turci nu le convine să amintească. Era vremea când asiaticii băgaseră spaima printre toţi suveranii Europei, după ce aceştia fuseseră zdrobiţi la Cossovopolie, în Serbia. „Când văzui a lor mulţime câtă frunză, câtă iarbă,/ Cu o ură ne-mpăcată mi-am şoptit atunci în barbă,/ Am jurat ca peste dânşii să trec falnic, fără păs,/ Din pristolul de la Roma să dau calului ovăs". Nu este o simplă fantezie poetică. Se ştie că Eminescu a prelucrat aici un pasaj din jurnalul de călătorie al lui Van Hammer. Apusenii şi-au trimis ambasade la Constantinopole şi n-au mai îndrăznit să ia iniţiative pe cont propriu împotriva turcilor. Când Constantin Brâncoveanu era decapitat pe malul Bosforului, cu cei patru fii ai săi şi cu sfetnicul Ianache, reprezentanţii Franţei, şi nu numai, aflaţi la faţa locului, priveau ca la teatru. Asta nu-i împiedica pe vestici să-şi asume victoriile domnitorilor români (puţine, dar dovedite prin fapte) ca fiind „ale lor". Matei Corvin dorea să se creadă, printre confraţii catolici, că izbânda lui Ştefan cel Mare de la Podul Înalt era, de fapt, opera sa. Ştefan cel Mare n-ar fi fost domnitor cu autonomie deplină, ci un vasal al Budapestei, ungurii făcând uitată lecţia drastică de la Baia. Ajutoarele băneşti trimise de Papa Sixt al IV-lea domnitorului român pentru sprijinirea luptei antiotomane erau însuşite fără jenă de regele maghiar. Meteahna „corectării" istoriei în favoarea celui mai tare de gură şi de vână nu este invenţie recentă. Are tradiţie îndelungată.

Este o problemă care merită toată atenţia, întrucât ţine de comportamentul şi de imaginarul medieval din perimetrul antropologiei politice şi culturale. Victimă a deformărilor în spirit medieval a căzut şi Vlad Ţepeş, fiind transformat, dintr-un erou plin de măreţie, într-o fiinţă drăcească şi sangvinară. Imaginea defavorabilă s-a perpetuat din secol în secol, chiar dacă are la bază relatări puerile. *Prefaţa* lui Valeriu Rusu la această traducere franceză a *Ţiganiadei*, un adevărat studiu

introductiv, este destinată să aducă lămuriri utile cititorului de astăzi. Printre altele, el îl are în vedere pe Bram Stoker, romancier minor cu preocupări de ocultism şi magie, care a transferat în Transilvania credinţe şi superstiţii despre castele bântuite de stafii, specifice Angliei victoriene. Nimic de zis, totul este posibil în literatură. Din păcate, imaginile inventate au fost date ca *documente*. Altfel spus, Bram Stoker a realizat în cartea sa, *Dracula*, „Un amestec *sui generi*, demn de un roman gotic, şi încă de proastă calitate, anti-istoric, anti-geografic, anti-etnografic, plin de anecdote, de istorioare răutăcioase puse în circulaţie de către comercianţi germani pentru a se răzbuna pe acest principe român care a încercat să limiteze privilegiile lor pe teritoriul românesc.

Totul amestecat cu istoria, de data aceasta reală, dar al cărui actor nu este nici pe departe voievodul Vlad Ţepeş, ci contesa maghiară Elisabeta Bathory (1560-1614), – în ungureşte Erszebet Bathory – unul dintre castelele sale aflîndu-se în această regiune încorporată imperiului austro-maghiar.

Iată punctul comun dintre figura lui Vlad Ţepeş şi Elisabeta Bathory! Să adăugăm la acesta mintea bolnavă a lui Bram Stoker, şi mitul despre Vlad Ţepeş vampir este creat. El este muntean, iar acţiunea se petrece în Transilvania. Intenţiile autorului în legătură cu acest «mit» sunt evidente. „Mergeţi, dragi cititori, în Transilvania, unde castelele, hanurile, drumurile vampirilor vă aşteaptă. Ce mistificare!”

Romanul lui Bram Stoker a dezvoltat o întreagă industrie cinematografică, pentru consumul publicului de jos, iubitor de senzaţii ameţitoare şi de subcultură. S-au scris şi cărţi de popularizare, de propagandă răutăcioasă, privind imaginea românilor, precum şi ghiduri turistice. Citim într-un ghid american recent, semnat de Ignatius de Ludes, unde turişti de vârsta a treia sunt invitaţi să viziteze România: „Codri întunecaţi, de nepătruns şi stâncile posomorîte duhnesc a

nelegiuiri din vechime, iar printre umbre şi boschete tăinuite se arată siluete palide. E un pământ sălăşluit de zei uitaţi şi de ultimii supravieţuitori dintr-un neam care altminterea există doar în mituri, legende şi imagini aprinse". Sau: „Aici se află Marile Porţi dintre lumea oamenilor şi eternitatea celei de a Cincea Dimensiuni prin care trec înseşi armatele iadului. Doar diavolii şi demonii sunt singurele fiinţe supranaturale din acest ţinut sinistru. Aici mai pândesc şi spiritele înfricoşătoare ale Naturii Alternative, spectrele sufletelor prinse în capcana ecourilor agonizante ale timpului alături de mulţimile agonizante ale morţilor" (Ignatius de Ludes, *Tourist's Guide to Transilvania*, 1981, apud Ştefan Avădanei, *Acolada Atlantică*, Institutul European, Iaşi, 2001, p. 35).

Imageria bolnavă este instrumentată şi răspândită într-o vreme când antropologia modernă lansează cu mare siguranţă de sine mitul lui *celălalt*, ca expresie integratoare egalitarismului universal, pentru a se dovedi cât de controversată este societatea contemporană, pe toate meridianele ei.

În contrareplică, *Ţiganiada*, redevenită mai actuală ca oricând prin versiunea ei bilingvă, reprezintă un document antropologic de interes maxim, pentru că se bazează pe realităţi istorice incontestabile. Într-adevăr, epoca lui Vlad Ţepeş a fost eroică în sensul exact al cuvântului. Se poate arăta că secolul al XV-lea european a fost dominat de români în privinţa luptelor antiotomane, de la Mircea cel Bătrân la Iancu de Hunedoara, de la Vlad Ţepeş la Ştefan cel Mare.

Ion Budai-Deleanu a încercat „a forma ş-a introduce un gust nou de poezie românească", ceea ce i-a reuşit de minune. Dar, înainte de toate, a înţeles imperativele epocii, politice şi literare: o epopee tip *Iliada* nu era posibilă. Sensibilitatea mai nouă nu s-ar fi împăcat cu amestecul zeilor olimpieni printre luptătorii obişnuiţi, ridicaţi mitologic la rang de eroi. Mai accesibilă a fost perspectiva religioasă, adică sfinţii din calendar

chemaţi să-i ocrotească pe oameni în lupta comună împotriva diavolului şi a otomanilor. A însemnat o primă delimitare faţă de tradiţie. Şi dimensiunea comicului se cuvine restructurată. Homer nu-şi putea permite să-i ridiculizeze pe zei, nici măcar pe oameni, aceştia devenind obiecte comice abia prin Aristofan. I-a rămas regnul animalier. Pe vremea lui Budai-Deleanu, omul devenise de multă vreme subiect de comedie.

Un Hesiod român

Cînd G. Ibrăileanu vedea în Ion Creangă un „Homer al românilor", imaginea humuleşteanului căpăta un loc privilegiat în conştiinţa cititorului. „Corozivul" şi „veşnic neastâmpăratul" trecea din breviarul junimist direct între „marii clasici", aşa cum l-a consacrat pentru multe decenii jargonul de catedră, pentru a da suflet unui alt fel de agapă. Poveştile se repartizează şi astăzi după gradul de iniţiere a beneficiarilor în tainele scris-cititului: *Dănilă Prepeleac, Ivan Turbincă, Povestea unui om leneş, Punguţa cu doi bani*, pentru elevii mai prosticei, cum se spune la ţară, din clasele inferioare; *Amintiri din copilărie, Povestea lui Harap-Alb, Moş Nichifor coţcariul* au intrat în atenţia universitarilor. Francezul Jean Boutière nu a stat la îndoială să arate în chip obiectivat (şi cu atât mai credibil) că prozatorul român este o figură literară puternică şi de interes maxim. În sfârşit, *Povestea poveştilor* şi *Povestea lui Ionică cel prost* au rămas oarecum izolate, pentru un grup restrâns de cititori, amatori de curiozităţi şi de „cuvinte porcoase". Dintre ei nu lipseau bibliofilii şi liceenii, fiecare cu motivări proprii. În ediţia Kirileanu din 1939 au fost trase 100 de exemplare cu *Povestea poveştilor* şi *Povestea lui Ionică cel prost*. Destul ca textele să fie salvate.

Dacă G. Ibrăileanu ar fi mutat grila pe Hesiod (Creangă: „un Hesiod al românilor"), destinul public al prozatorului s-ar fi desfăşurat pe alte coordonate. Pe primul plan ar fi trecut textele „şcolare" de tipul *Dănilă Prepeleac, Ivan Turbincă, Soacra cu trei nurori, Povestea unui om leneş*. Este adevărat că raportarea (generoasă, să recunoaştem) la Homer a favorizat imaginea unui Creangă „unic", în stil clasic, de model bătut în cuie, pentru studiu şi imitaţie. Atâta vreme cât cultura literară se afla în criză şi în

căutare de identitate, „modelul" a avut rol stimulator, cel puţin pe plan moral. Însă cititorul avea parte la agapa sa doar de „cele văzute", de ceea ce era „bine făcut", după canoanele general-acceptate. Şi nu era puţin lucru. Tot atât de adevărat este, fără ca măcar s-o bănuiască cineva, faptul că „povestitorul" apărea sărăcit de o latură a scrierilor sale, acelea trecute pe plan minor. Cu toată buna intenţie a exegeţilor, statura humuleşteanului era diminuată, redusă la aceea de povestitor, fie şi „neîntrecut", la statutul de colecţionar de crîmpeie folclorice rătăcite pe uliţele satului. Tuturora, de la G. Ibrăileanu la Vladimir Streinu, de la Kirileanu la George Călinescu, „povestitorul" le-ar putea răspunde asemenea lui Ivan Turbincă în înfruntarea cu diavolii: „Iei, las' că vă judec eu acuş necuraţilor (…). Cu mine v-aţi găsit de jucat?"; sau, printr-o vorbă de „duh" pe care o rosteşte nebunul de ţăran din *Povestea poveştilor*: „Să-mi bag genunchiul în vîjoiul cui ştiu eu".

Până una alta, a venit „ceasul intertextualităţii", cum ar spune Luca Piţu, adică acel mod de abordare care obligă la cuprinderea întregului ţesut al vorbirii, dacă este posibil, fără margini şi fără şansa cunoaşterii matematice. Este o cale de acces într-o lume de grele şi sofisticate texturi, pentru înţelegerea de taină a povestitorului sentimental şi fantast, dar şi a „corozivului" cu fabricate lingvistice dărâmătoare de orice închipuire lumească; a lui Nică a Petrei, care face naveta neesenţială între cireşii din grădina mătuşii şi tîrgul de peste Ozana, şi Ivan Turbincă, specialist în războaie, vodcă şi femei, adică în navete esenţiale, de la rai la iad. Biografia propriu-zisă îşi destramă firele şi intră într-o ţesătură nouă, aventură textuală fără sfârşit. Junimiştii aveau dreptate în incipitul lor: nebunaticul şi „navetistul" Creangă nu putea fi identificat decât sub masca lui Ivan Turbincă ori a ţăranului din *Povestea poveştilor*. În aceste direcţii dispersate, răsucite şi întoarse ne îndeamnă Luca Piţu să-l găsim pe autorul *Poveştii poveştilor*, cu prilejul apariţiei cărţii sale, *Le Chasseur de corbeaux*. Randonnées exégétique en Créangue (Editura „Timpul",

2004, 148 p.). Cititorul recunoaşte preocupări mai vechi, semnalate şi într-un *cuvânt înainte* al autorului (*Avis de l'auteur*…). Se citează un capitol din *Eros, Doxa et Logos*, ediţia din 1995 de la Institutul European, Iaşi, reluată şi dezvoltată, cu alte cuvinte „recoiffée sur la mode huitantiste par Mircea Nedelciu, fer de lance de la trés roumaine Génération 80", la „Nemira", 1998. Pagina de titlu (indicând şi cuprinsul) se înfăţişează astfel ca fişă de catalog: Ion Creangă, *Povestea poveştilor* (povestea pulei). Mircea Nedelciu, *Povestea poveştilor gen. '80*. Cu o prefaţă cinegetică de Luca Piţu şi ilustraţii de Mihaela Gabriel Simon. Editura „Nemira", Bucureşti, 1998, 60+64 p. Ediţia este bilingvă. Varianta franceză se află în partea a doua a cărţii, „în spate", cu pagina „întoarsă". Pare a se sugera dualismul funcţional al organului viril.

Noutatea textului din 2004, de la „Timpul", *Le Chasseur de corbeaux*, constă în faptul că adună pentru prima dată la noi un număr de documente etnografice de circulaţie internaţională, din familia de variante „Povestea poveştilor". Este vorba de tema „răsadului miraculos", frecventată până la obsesie la naşterea ei, în timpurile neolitice ale vieţii agrare, atunci când nu se putea face relaţia de cauzalitate dintre sămânţă şi devenirea ei ne-ontică în fruct. Omul semăna după puterea şi ştiinţa lui, de rest se îngrijea Domnul. Junimiştii, şi nu numai, puneau *Povestea poveştilor* în exclusivitate pe seama năzdrăvanului de Creangă, iar acesta nu face vreo destăinuire de alt interes. Nici folcloriştii nu ne sunt de folos. Ei au cules din oralitate texte „serioase", după chestionar şi cu metodă, lăsând la o parte formele spuse „fără perdea" şi „corozive", ca să nu apară ruşinată faţa subţire a ţăranului de duminică. Nici un catalog internaţional de proză folclorică, de la Aarne-Thomson la Adolf Schullerus, nu înregistrează vreun text tip *Povestea poveştilor*. Excepţie fac doar două corpus-uri rarissime de texte, descoperite de neastîmpăratul nehumuleştean Luca Piţu, *Kryptadia* şi *Anthropopohyteia*, „ces collections de

folklore érotique bien connues des seuls spécialistes" (*Avis de l'auteur*..., p. 8). Materialele din colecţiile amintite sunt mult deteriorate de vreme şi se deosebesc, sub raport textual şi calitate expresivă, de varianta românească. Aceasta este recondiţionată, în privinţa sintaxei motivice şi a formelor sensibile, pentru delectarea estetică; celelalte păstrează în forme aproape ilizibile aspecte de grosolană arhaicitate. Când lipsesc înţelesurile mitice şi ambalajele stilistice proprii, apar la suprafaţă semnele hidoase ale mortificării. Creangă i-a prelungit exemplarului său dreptul la existenţă, destinîndu-l unor noi categorii de beneficiari. Dar, şi într-un caz şi în altul, s-au conservat elemente de pivot compoziţional şi structurant care justifică în ochii celui care vrea să vadă aderenţa fiecărui text în parte la una şi aceeaşi familie tipologică: *răsadul miraculos*, femeia în chip de Mutter Erde, „străinul" pe post de „om al locului" şi pantocrator, aflat în „călătorie" pentru a-şi controla propria creaţie, ca şi cum s-ar implica din nou în ţesătura ei, adică în text şi în poveste. Aşadar, interesul pentru textul lui Creangă, *Povestea poveştilor*, este deopotrivă cultural şi estetic. El nu trebuie coborît la nivelul de lectură al cuvintelor „deocheate", cum se obişnuieşte. În spatele acestora, ca şi pe terenul unor secvenţe umoristice (însuşi Iisus, maestru în mânuirea logosului creator, rosteşte nonşalant cuvântul buclucaş, spre marea mirare a Sfîntului Petru, „pentru că niciodată nu mai vorbise Mântuitorul aşa buruienos"), trebuie decriptate unele naraţiuni mitice despre cultul vegetaţiei, transmise încă din marea epocă a matriarhatului. Ca de fiecare dată când este vorba de un început creator, de pildă, la semănat şi la nuntă, se pun în joc rituri şi limbaje ale procreaţiei. Cu cât ele sunt mai fabuloase şi mai licenţioase, cu atât se speră ca „recolta" să fie mai bogată.

Tocmai de aceea Luca Piţu a văzut în *Povestea poveştilor* o complicată problemă de limbaj, precum şi în alte scrieri ale humuleşteanului. Ca regulă generală, cred eu, aşa se întâmplă

totdeauna cu textele derivate din structuri mitice întemeietoare de cultură. Nu-i şi cazul *Amintirilor din copilărie* sau *Moş Nichifor coţcariul* unde, într-adevăr, Ion Creangă este un povestitor rasat. Şi latura estetică scapă amatorului de cuvinte. Dar Creangă este „neîntrecut" mai ales aici, în inventarea de scene umoristice, absurde, delirante, în *Ivan Turbincă*, în *Dănilă Prepeleac*, în *Punguţa cu doi bani*. De pildă, apariţia babei din *Povestea poveştilor*. Baba, fiinţă atoateştiutoare pentru că vine direct din matriarhat şi are înţelepciunea zeiţei Gaia, aceea care i-a venit de hac lui Uranos, îi dă sfaturi utile ţăranului angajat într-un agitat spectacol de limbaj, de blesteme şi de injurii. Dată fiind situaţia specială a momentului, de primire a recoltei „ca dar", ele nu trebuie judecate la întâmplare, ca simple violenţe şi bădărănii. Tot ce se „întâmplă" în *Povestea poveştilor*, ca gestică şi semn lingvistic, are sens mai complicat şi trebuie decriptat cu grijă, prin strategii intertextuale, cum procedează, exemplar, Luca Piţu în suita de micro-eseuri de la sfârşitul volumului. Aşadar:

„ – Nepoate, eu te-aş învăţa ce să faci ca să te desfaci de dânsele răpede-răpede şi să scoţi bani înzăcit şi însutit decât pe păpuşoi, da ce mi-i da?

– Ce spui, mătuşă? Învaţă-mă, că ţ-oiu da ce mi-i cere şi un vrav de pule pe deasupra…

Când a auzit baba de pule, i-a zvâcnit inima… căci îi curgea ochii după dânsele, când le vedea aşa de zdravene şi de bârzoete…

– Apoi eacă ce să faci, nepoate: încarcă-le în car şi le du la tîrg că ai să le vinzi ca chiperiul. Dar mânca-te-ar norocul să te mănînce, acum trebuie să las ruşinea la o parte şi să te învăţ cum ai să înveţi pe cumpărători a le întrebuinţa.

– Că bine spui, mătuşă, ia spune, rogu-te!

– Când a fi să le fie dor de pulă, s-o şuieri cum şuieri oile la strungă… şi atunci, numai să-ţi poată curul… Iar când s-ar sătura de ea, să zică: ho! ho! haram nesăţios. Şi atunci pe loc se moaie şi te descotoroseşti de dânsa.

Şi drept dovadă, baba îşi înşfăcă o mătărângă, care era mai mare, de pe un strujan, şi începe s-o pue în lucrare cum se cade…” Ţăranul a ascultat-o. A pus marfa miraculoasă în sac şi a plecat la oraş.

Scena amintită pregăteşte alta asemănătoare, pentru un personaj tare drag lui Creangă, precum se ştie, un popă. Necunoscând lecţia babei, popa s-a apucat să „şuiere” într-o împrejurare şocantă, aşa că a urmat ce a urmat. Şi Mircea Nedelciu a preluat motivul în varianta sa la *Povestea poveştilor*, păţania popei fiind pusă, de data asta, pe seama unui activist de partid. Iată cum se confirmă intertextualitatea.

N.B. Mereu îl văd pe Luca Piţu cu un sac în spate, făcând naveta esenţială pe ogorul literelor. Atenţie! Nu „şuieraţi” când treceţi pe lângă el.

„Creangologia“

O foarte bună impresie am încercat în momentul în care am citit titlul cărţii lui Sorin Th. Botnaru, *Nouă interpretare a operei lui Ion Creangă*, apărută la Romcartexim. Anul când s-a produs evenimentul editorial nu vi-l pot deconspira, pentru că în epoca noastră de „adânci prefaceri” şi de amatorism editorial nu se mai ştie ce înseamnă o fişă de carte. Dar, trecând peste asemenea date tehnice, deloc neglijabile, fac mărturisire că totdeauna am urmărit cu interes (şi chiar cu pasiune) mutaţiile de gândire în abordarea fenomenelor socio-umane şi îndeosebi pluralismul vocilor, în măsura în care competiţia de idei se impune cu necesitate şi în termeni axiologici.

Când se anunţă o „nouă interpretare”, îşi fac loc în mintea cititorului două ipoteze: este posibil să se ivească un nou parcurs al cercetării, diferit în raport cu experienţele deja înregistrate, destinat să sugereze, din nou şi din nou, complexitatea greu de cuprins a domeniului sub continuă observaţie; sau impunerea unui traiect unic şi eliminatoriu care arată, de regulă, nu falsitatea opiniilor existente, convergente şi general acceptate, ci absolutizarea unui singur aspect al problemei, după voinţă şi după putinţă. În acest din urmă caz se ajunge la ideologizarea cea mai păguboasă.

Autorul porneşte la drum cu semeţie, intitulîndu-şi primul capitol: *Eşecul criticii. Spre un alt Creangă*. Din capul locului se bănuieşte calea restrictivă în abordarea personalităţii lui Ion Creangă, iar în sprijinul acestui demers figurează, ca motto, o frază dintr-o scriere a lui Mircea Scarlat, autor curajos şi inventiv la vremea sa, însă cu multe afirmaţii fără necesara credibilitate. Astfel, cu forţe „sporite”, G. Ibrăileanu, Nicolae

Iorga, G. Călinescu, Vladimir Streinu, Vasile Lovinescu sunt reduşi la neant. Asupra tuturora planează acuza gravă de rătăcire, uneori chiar de rea-voinţă. Un hermeneut de profesie şi-ar fi pus întrebarea elementară dacă spiritul vremii se afla în consonanţă cu lucrările incriminate. S-ar fi încercat, astfel, înscrierea noului demers în cursul faptelor, cu acceptarea ori respingerea lor pe baze argumentate, garanţie a obiectivării cercetării şi posibilităţii de raportare de la un moment la altul. Interesează doar viaţa ideii, oportunitatea, efervescenţa ei.

Pe scurt, cartea este construită pe două premise, una mai şubredă decât alta. Lui Creangă i se atribuie un rol exagerat în campania post-unionistă de formare a deprinderilor scris-cititului la tânăra generaţie. Humuleşteanul apare în faţa ochilor lui Sorin Th. Botnaru drept cel mai apropiat colaborator al lui Titu Maiorescu la lucrarea naţională de culturalizare a ţării, devotat şi ferm, cu răspundere intelectuală de cel mai acut interes: „Conştiinţa profesională, dar şi conştiinţa de scriitor, şi le-a format Creangă participând la proiectul cultural naţional iniţiat şi dezvoltat de Titu Maiorescu. Unele din ideile forţă ale acestui proiect le făcuse Titu Maiorescu încă din 1863-1864, pe vremea când acceptase, la propunerea lui Al. Odobescu, conducerea Institutului Vasilian din Iaşi, cu sentimentul că are datoria de a arăta calea ce o credea adevărată pentru «regenerarea poporului român»" (p. 41-42). De fapt, este vorba de segmentul de timp 1862-1863.

Ce „idee forţă"? Ce „cale"? Ce „proiect cultural naţional"? Ideile „noi" nu prind teren şi nu se dezvoltă atât de repede. La data indicată, Titu Maiorescu era un tânăr de 22-23 de ani, la început de carieră. Abia se încheiase „perioada berlineză", după un doctorat eşuat la Paris şi un an de şomaj şi de audienţe penibile prin capitala de pe malul Dîmboviţei. Iaşul nu a fost pentru el o opţiune entuziastă, ci o soluţie de ultim moment. Articole ca: *Pentru ce limba latină este chiar în privinţa*

educaţiunii morale studiul fundamental în gimnaziu sau *Despre scrierea limbii române*, pe care autorul le-a introdus cu mari rezerve în *Critice*, au fost sesizate cu întîrziere de opinia publică. Tânărul Maiorescu le-a redactat atât pentru adevărul lor incontestabil, cât mai ales din dorinţa de a le arăta şi valahilor, la ei acasă, celor care l-au ţinut pe tuşă o bucată de vreme, ce poate „Titu ista". Junimistul a devenit o autoritate general recunoscută din momentul în care a început să ocupe funcţii ministeriale. Dar nici în această calitate nu avea căderea, potrivit legislaţiei, să creeze structuri administrative după programe personale; cel mult să propună unităţi şcolare în zone expres solicitate. Doar pe timpul lui Haret s-a ivit necesitatea instituirii (şi, poate, a reorganizării) reţelelor şcolare cu „aşezăminte" diriguitoare adecvate, de pildă „Casa Şcoalelor". În momentul haretist al evoluţiei învăţământului, Titu Maiorescu era depăşit, mai ales că i se puneau pe seamă unele erori de organizare, sancţionate de contemporani şi de generaţia următoare.

Într-adevăr, înainte de 1900, „primul obiectiv" era învăţarea corectă a limbii române, aşa cum susţinea junimistul cu ardoare la începutul activităţii sale didactice. Reforma lui Al.I. Cuza abia fusese decretată în acest sens. Reţinem din lucrare: „Primul obiectiv e realizat de însuşi Maiorescu prin lucrarea *Regulile limbei române pentru începători*, publicată şi sub formă de broşură în 1864, ce devine manualul de gramatică pentru clasa a II-a primară. În 1879, Creangă, cu permisiunea lui Maiorescu, scoate o a doua ediţie cu un *Către cititori*, în care afirmă explicit legătura cu abecedarul său, *Metoda nouă de scriere şi citire* apărută în 1868, arătând că fac parte dintr-un întreg" (p. 42-43). Iarăşi întrebări neliniştitoare pe capul cititorului de astăzi: ce „realizat"? ce „întreg"? Cursul mi se pare firesc: „primul obiectiv", la data aceea, nu putea fi decât unul, însuşirea limbii materne. Dar ţinta nu putea fi atinsă, în fondul

ei, la o dată fixă, nici prin ideile „forţă” exprimate într-un articol de almanah de şcoală.

În fond, Sorin Th. Botnaru are dreptate, numai că pasajul decupat anterior trebuie citit astfel: Titu Maiorescu a reuşit să promoveze oameni de valoare în diverse domenii ale vieţii culturale. Unii au rodit spectaculos în sectoarele lor şi au dinamizat creator instituţiile statului, de la S. Mehedinţi la I.A. Rădulescu-Pogoneanu, de la Ion Petrovici la C. Rădulescu-Motru. Alţii au rămas doar pioni pe tabla de şah, e drept, cu acţiune penetrantă. Printre aceştia se află şi Ion Creangă. Humuleşteanului i s-a hărăzit să rămână pe locul său pentru care era dăruit ca puţini alţii: învăţător cu meşteşug şi pricepere, îndeosebi pentru clasele de jos. Atenţie: la 1867, anul celei de a doua ediţii a abecedarului citat, peste 80 % din populaţia ţării era analfabetă; mai grav, nici măcar nu se simţea nevoia de carte, atât la sate, cât şi în mahalalele oraşelor. Se cerea un tip de învăţător care să însufleţească şi să-i atragă înainte de toate pe părinţii copiilor, care nu înţelegeau, deocamdată, foloasele şcolii. Un asemenea învăţător nu mai avea căutare după 1900 decât în amintire şi în legendă, cum s-a şi întâmplat.

Dar, treacă-meargă povestea cu programul naţional şi cu solidaritatea exemplară, în principii, între Maiorescu şi Creangă. Mai plină de riscuri mi se pare strădania lui Sorin Th. Botnaru de a-l situa pe „Ţăranul cel mare”, cum îi spunea, cu majusculă, Jean Boutière, printre gânditorii moderni. Titluri din sumar, precum *Creangă scriitor poporan, adică modern, Semnele unei sensibilităţi noi* etc. sunt de-a dreptul de neînţeles şi mă tem că se găsesc motive să te îndoieşti de bunele intenţii ale autorului, mai precis de dorinţa unui dialog civilizat şi corect. Ce noimă or fi având subcapitolele intitulate: *De la prostie la creativitate în lumea voinţei organice, Ionică cel prost, ucenicia şi noile standarde ale pudorii, Copilăria tradiţională, un scurt timp al*

tranziției? Cititorul află, printre multe altele, că există o „prostie tradițională”; se presupune, în contrareplică, și o prostie „modernă”. Ei bine, în această privință, nu-l contrazicem, deși prostia nu suportă reguli tipologizante: ea nu este nici viciu, nici virtute; ține de „naturel”.

Să trecem și peste astea, dar e greu de crezut că se poate împăca ideea de sensibilitate „nouă” cu următorul pasaj din cuprinsul cărții: „Efectul estetic al romanului poporan poate fi la fel de înalt ca al tragediei și asta superior oricum romanului cosmopolit” (p. 56). Iată și un neadevăr care nu poate fi trecut cu vederea, nici măcar unui analfabet: „… vom remarca faptul că Maiorescu îl citează constant pe Creangă drept autor integrat direcției noi și literaturii moderne” (p. 57). Sau propoziții care excelează printr-o curgere abracadabrantă: „Între curentul critic care a făcut din Creangă exponentul de geniu al unei realități totalitare – poporul român – și catalogarea de către Maiorescu a aceluiași, drept scriitor poporan, adică modern, este o distanță uriașă” (p. 57). Încă un exemplu, din multe altele: „Când Maiorescu spune despre Creangă că a fost ceea ce a vrut să fie, un învățător primar, el spune de fapt esențialul. Creangă, departe de a fi fost o personalitate scindată, țăran târgoveț sau mahalagiu etc., a avut o identitate din ce în ce mai conturată și pură, aceea de «învățător primar» al poporului său. Opera sa, vom vedea, este un adevărat catehism modern al românilor” (p. 58).

Să ne înțelegem: dacă personalitatea humuleștieanului a rămas neatinsă, unitară, nici pe departe „scindată”, ba „din ce în ce mai conturată și pură”, înseamnă că opera nu poate fi și de tip „poporan”, și de tip „modern”. În baza nescindării, aici funcționează principiul lui „ori-ori”. La fel: de vreme ce opera lui Ion Creangă stă la căpătîiul vieții naționale, asemenea Catehismului, înseamnă că autorul ei a jucat un rol „exponențial”, ca „participant la un program modern mai larg”

(p. 69). În acest caz, toată critica vehementă îndreptată împotriva așa-zisei teorii a „exponențialismului", inventată, de fapt, de Sorin Th. Botnaru și pusă pe seama lui G. Ibrăileanu, Nicolae Iorga, G. Călinescu, nu-și are nici o bază de susținere.

Adevărul este că autorul cărții *Nouă interpretare a operei lui Ion Creangă* folosește cu prea multă dezinvoltură cuvinte și iar cuvinte care nu se întîlnesc unele cu altele, deși fac parte din vocabularul „primar" al oricărui învățăcel. Ce să însemne, în contextele date, cuvinte ca „modern", „scindat", „totalitar", „roman cosmopolit", „valori ideatice", „primar", „a face ipoteza"? Sunt câteva vocabule presărate pe cuprinsul a doar patru pagini (56-59), unde m-am oprit, deocamdată, cu acest scurt comentariu. Regretabilă înainte de toate mi se pare asocierea, à la Caragiale, „poporan, adică modern", forțîndu-se până la limita nepermisă unele idei maioresciene, discutabile în multe privințe (mai ales de la distanța care ne separă), cum s-a văzut și cu prilejul confruntării de la Academie cu redutabilul Duiliu Zamfirescu, pe tema „poporanismului" în literatură.

* * *

Se poartă în presa noastră, îndeosebi în probleme grave, vitale, maniera restrictivă de gândire, cu pretenția că se cultivă, astfel și numai astfel, idei înnoitoare, schimbăcioase, moderne. Nu preluarea creatoare, cu răspundere și personalitate interesează pe amatorii de glorie rapidă, ci mimetismul colorat țipător și în forme penibile și înjositoare. Doar ne aflăm în „tranziție", așa că orice demers care se vrea științific are căutare, cu condiția să fie transformat în zgomot și să se deruleze sub „clipa cea repede". În realitate, „tranziția" ar trebui să presupună un parcurs de timp (și de lucru) stăpânit de dialogul dintre *da* și *nu;* astfel, circulația de idei, mai agitată ori mai temperată, să impună cu necesitate o nouă paradigmă de

existenţă, utilă şi productivă. Din păcate, în prea multe cazuri – şi presa nu face excepţie – suntem priponiţi la *nu*, ori, după caz, la *da*. Argumentele, în afirmaţie sau în negaţie, nu au căutare. Interlocutorul, „celălalt", nu este nici văzut, nici auzit. Domină Gică-Contra.

Aşa se întâmplă şi în cartea lui Sorin Th. Botnaru de la „Romcartexim", *Nouă interpretare a operei lui Ion Creangă*. Exegeza interbelică a humuleşteanului, care a adunat o întreagă generaţie de intelectuali de formaţie academică, este în totalitate dată la o parte sau întâmpinată cu „argumente" dintre cele mai puerile şi mai ciudate. Citim, în acest sens: „Lui Nicolae Iorga îi datorăm marea decontextualizare a operei…" (p. 11); „Când emitea o opinie atât de contestabilă…" (p. 28); „… nimic cu adevărat nou nu va aduce critica literară postcălinesciană" (p. 27); „Petru Poantă crede chiar că…" (p. 61). Doar de pe o singură pagină pot fi selectate fraze de tipul: „… critica a ignorat cu bună ştiinţă caracterul profund creştin şi ortodox al ethosului creangian şi mai ales importanţa sa cultural-religioasă"; „Trăiesc în Smaranda un avânt al gândului şi o aspiraţie care nu au nimic tradiţional sau limitat la o lume locală, sau la o lume pur ţărănească"; „Ignorarea laturii creştine – care departe de a fi adăugată, este esenţa sistemului de valori moderne pe care Creangă şi-a construit opera, – e consubstanţială criticii de până acum" (p. 181). Iată cum suprasolicitarea lui *nu*, indiferent de situaţie, face să apară o „altă" Smarandă, o „altă" ţărănime, un Creangă humuleşteano-junimist care, în fapt, n-au existat niciodată.

Două teze căpătaseră circulaţie în perioada interbelică, ambele general acceptate până în zilele noastre. Prima punea în evidenţă „ruralismul" personalităţii şi scrisului lui Ion Creangă. Ea a fost iniţiată de junimişti („corozivul" Creangă) şi dezvoltată de Jean Boutière în dizertaţia sa (*Viaţa şi opera lui Ion Creangă*), pentru susţinerea doctoratului la Sorbona sub conducerea

marelui romanist Mario Roques. Acolo citim: „Rămas cu totul ţăran, institutorul din Păcurari a fost, toată viaţa lui, un «transplantat»" (Jean Boutière, *Viaţa şi opera lui Ion Creangă*. Urmate de documente epistolare privind volumul. Traducere şi prefaţă de Constantin Ciopraga, Editura „Junimea", Iaşi, 1976, p. 226). De la autorul francez a rămas formula caracterizantă „Ţăranul cel Mare", preluată şi de Const. Ciopraga, în Prefaţă la traducerea citată. A doua teză viza esteticitatea scrierilor lui Ion Creangă. Aceasta a fost doar enunţată de Jean Boutière („Creangă e înainte de orice un artist", lucr. cit., p. 210) şi dezvoltată de G. Călinescu în monografia sa din 1938. Într-un cuvânt, ideile incriminate de Sorin Th. Botnaru se află, într-o formă sau alta, înscrise în teza de doctorat din capitala Franţei. Cum se face că, lăsând la o parte calitatea „argumentelor", Nicolae Iorga, G. Ibrăileanu, G. Călinescu primesc numai reproşuri, în vreme ce numele lui Jean Boutière nici măcar nu este pomenit? Greu de crezut ca autorul francez să-i fi scăpat, fără intenţie, creangologului român, Sorin Th. Botnaru.

Dacă cititorul are răbdare să urmărească desfăşurările de fraze din cartea de la „Romcartexim", poate constata că Sorin Th. Botnaru are tendinţa să împartă studiile clasice şi care l-au premers în două grupe distincte: de „dreapta" şi, nu se ştie de ce, de „stânga". Mircea Vulcănescu se abate către dreapta. El a fost, se pare, „o excepţie" (p. 37), şi „a făcut afirmaţii extrem de importante" (p. 27), dar a rămas „legat de unele din elementele paradigmei exponenţialităţii" (p. 26), adică de stânga. Şi „şcoala monografică" (probabil este vorba de şcoala sociologică a lui D. Gusti) a avut un rol activ în igienizarea ideilor etnoculturale, fără a căpăta amploarea „programului" lansat de dioscurii Maiorescu-Creangă, în aşa fel încât să se prelungească „într-o mişcare intelectuală ofensivă, capabilă să reziste curentelor cosmopolite şi curentelor de stânga" (p. 76).

În ce-l priveşte pe G. Călinescu, unul dintre reprezentanţii feroci ai stângii, i se poate găsi, crede Sorin Th. Botnaru, „scuza de a nu fi cunoscut cercetările privind istoria copilăriei în lumea europeană. Dar astăzi, citirea critică a operei lui Creangă, făcută fără instrumentele unei teorii antropologice şi fără apelul la concepte şi teorii din câmpurile sociologiei, ale istoriei mentalităţilor şi ale istoriei copilăriei este un act lipsit de profesionalism" (p. 28). Ca şi cum psihologia copilului (şi „diferenţială") era un secret în mediile universitare de la 1930; ca şi cum problematica familiei nu devenise temă majoră printre culturologi încă din epoca luminilor; ca şi cum teoria mentalităţilor ar fi o preocupare de ultimă oră. Unul dintre întemeietorii gândirii mentaliste este, cum se ştie, în epoca modernă, Fernand Braudel, autorul celebrei opere *Marea Mediterană*, tradusă şi în limba română de câteva decenii. În acelaşi segment de timp cu Braudel, adică înainte de al doilea război, românul Gh.I. Brătianu realiza studiul *Marea Neagră*, similar ca mod de gândire cu acela al francezului citat. N-aş putea preciza care dintre cei doi autori era de „stânga" şi care de „dreapta". Să ne-o spună Sorin Th. Botnaru. Nimic de zis, generaţiile produc importante modificări în frontul cercetării, şi aşa s-a întâmplat de când lumea. Ph. Ariès, de pildă, unul dintre iluştrii urmaşi ai lui Braudel, aduce un spor benefic în cunoaşterea ştiinţifică a vieţii private şi atâta tot. Nu înseamnă că trebuie absolutizat un singur nume. Personal, înclin să-l consider pe Procopius din Caesarea printre precursorii mentaliştilor, acela care a scris o *Istorie secretă* a vieţii private de la curtea Teodorei şi a împăratului bizantin Justinian. Dar nu este cazul să facem risipă de informaţie inutilă. Preocupările noastre se centrează aici asupra personalităţii scriitorului Ion Creangă. Mai trebuie adăugat că perfecţionarea „instrumentalului" şi diversificarea acestuia constituie doar un mijloc şi nu un scop al cercetării, o cale de acces „mai convenabilă", într-o

situaţie dată, către esenţa problematicii umane, niciodată epuizabilă.

După răfuiala de rigoare executată cu îndîrjire şi ură neoproletară, după ce a făcut curăţenie ideologică pe creanga din dreapta şi pe cea din stânga, pregătindu-şi ustensilele de lucru după chipul „noului canon", Sorin Th. Botnaru şi-a rezervat în carte spaţii ample pentru a ne arăta ce înseamnă „profesionalism" în înţelegerea personalităţii lui Ion Creangă, autor care vesteşte semnele unei „sensibilităţi noi", prin „muncă şi credinţă ortodoxă", ceea ce ar însemna „esenţa spiritului comunitar românesc" (p. 83). Mai multe capitole sunt consacrate copilăriei, ca realitate „comunitară". Ea a avut un rol decisiv în formarea lui Nică, fapt neînţeles nici pe departe de criticii de tipul G. Călinescu, depăşiţi de vreme şi de informaţie. Noul „exeget" al povestitorului din Humuleşti se dumireşte pe deplin citind cartea lui Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Autorul francez a semnalat un pasaj din însemnările lui Montaigne din care se deduce, la o primă lectură, că celebrul moralist nu dădea prea mare importanţă pierderii propriilor copii. De aici concluzia pripită a lui Sorin Th. Botnaru, cum că în istoria omenirii copilul a cunoscut o existenţă sistematic ultragiată. Înţelegerea deficitară rămâne neclintită chiar şi după ce autorul român dă peste următorul pasaj din *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*: „Pentru acéia, şi noi să nu iubim muierile noastre, nici feciorii, ce să cîştigăm şi să dobândim priiaten pre Dumnezeu, cu lucruri bune şi cuvioase" (Ediţia Florica Moisil şi Dan Zamfirescu, 1984, p. 104). Textele nu trebuie receptate numai în litera lor, limitat şi simplist, mai ales când este vorba de scrieri cu aspect moral şi caracterologic. Probabil că Sorin Th. Botnaru se gândea la sine când îl acuza pe Nicolae Iorga de „decontextualizare".

Greul lucrării îl constituie analizele la *Cinci pâini, Capra cu trei iezi, Ursul păcălit de vulpe, Amintiri din copilărie* etc. Aici îl putem vedea pe Trăsnea în deplină şi periculoasă acţiune. Şi de data aceasta se face apel, e cazul nu e cazul, la nume străine de rezonanţă: Fr. Tönnies, P. Chaunu, Norbert Elias etc., ca să rezulte fraze de tipul: „Mulţi alţi eroi ai lui Creangă pot fi aşezaţi, cel puţin parţial, sub specia omului plăcerii, întîlnirea directă, nemediat, între subiectul şi obiectul nevoii sale o ia înaintea formelor voinţei reflectate. Când lucrul se întâmplă dincolo de vârstele mici şi fără nici o reacţie de compensare, el intră în categoria formelor de prostie" (p. 120-121). Este o scurtă concluzie după analiza unei secvenţe din *Capra cu trei iezi*, făcută în termenii următori: „Neputând să împiedice pornirea spontană, nereflectată a iedului mai mare, cel mic se ascunde în horn, locul cel mai sigur, chiar dacă îndură o neplăcere (stă «cu nasul în funingine»). Iedul cel mare, sclav al principiului urmăririi directe a plăcerii nu se ascunde…" (p. 120). Sau: „De ce ţăranul nu capătă un nume etnic, aşa cum are Ivan Turbincă? Un prim răspuns a fost dat: ţăranul din *Povestea poveştilor* este un antierou şi este destul de firesc să nu aibă un nume de botez. Dar dincolo de asta stă intenţia autorului de a extinde semnificaţiile poveştii mult peste problemele puse de naţionalismul maghiar. Creangă intuieşte o lume mult mai vastă dinspre care vine un val de gândire anticreştină şi pansexualistă. Este o lume central europeană care îşi va trimite cu timpul mesajul pansexualist în toate zările" (p. 263). Primul cuvânt care îţi vine în minte este: incredibil! Din păcate, aşa arată întreaga lucrare intitulată pretenţios: *Nouă interpretare…* Este rezultatul aplicării forţate a unor teze de import, fără discernământ şi fără capacitate de asimilare. Invocându-i pe rând pe Philippe Ariès, pe Norbert Elias, pe Fr. Tönnies, noul exeget trece pe deasupra, din creangă în creangă, făcând „creangologie", nu cercetare cât de cât onorabilă.

Cu *d*e la moarte

Ca la marii scriitori moderni şi din toate timpurile, dragostea înseamnă, şi la Sadoveanu, moarte. Amândouă încap în acelaşi scenariu existenţial, fără linii de demarcaţie. Ce începe una sfârşeşte cealaltă, dar ordinea rolurilor n-o ştie nimeni, aşa că se lasă loc iluziei despre preexistenţă, pentru liniştea bietei fiinţe trecătoare. De mii de ani Ecleziastul, cel de dinaintea tuturor ecleziaştilor şi poeţilor, ne aminteşte nimicnicia, dar ne mutăm permanent în *noi*, adică din *sunt* în *suntem*; pe latineşte, ca să pară mai statornic. Lumea lui Sadoveanu care, în fond, „suntem noi", se adună la han, la iarmaroc, la şezătoare sau în divan, să înşire păţanii cu tâlc, cu alte cuvinte, experienţe semnificative şi fundamentale, de „petrecere" şi de „folos". Şi când povestea s-a încheiat, „începe" alta, cu „sfârşit" cu tot. Rămâne „minciuna", atunci auzită de la povestaşul simplu şi înţelept. Ea trece drept mai adevărată şi mai importantă decât orice, fiind deopotrivă a mea şi a oricui. Istorioara există şi o crezi, numai cu condiţia să fie auzită în adunare şi cu dichisul ceremonialului general cunoscut, ca nimic să nu rămână neconsumat, nerostit, în afara scenariului proiectat cu înţelepciune ieşită din comun. Cum să scrii despre toate astea, să le treci pe hîrtie în aşa fel încât să devină credibile? Ajunge să se facă ascultate ori relatate cu subânţeles. Altfel, ar fi ca şi cum ai vorbi despre tăcere. Iar tăcerea, ca să fie înţeleasă, se cuvine, într-adevăr, să se scrie despre ea. Doar în asemenea caz scrierea rămâne mai departe tăcere, mai adâncă decât spunerea.

Iată de ce, în momentul în care Constantin Dram îşi propune să ne vorbească despre „modelul istorisirii de dragoste" la Sadoveanu, lasă în suspensie o parte distinctă a

problematicii inclusă firesc în cuprinsul scenariului la care tocmai am făcut referinţă. Sensurile implicate decurg de la sine, aşadar „paguba" se recuperează, astfel că tot nepriceputul devine priceput. Pentru aceasta autorul procedează cu metodă, apelînd la tehnici analitice din arsenalul sofisticat al ştiinţei textului, de care nu duce lipsă bibliografia de specialitate. Dificultatea nu o ridică operaţia în sine, ci însăşi ideea de reconstituire a modelului. În ce spaţiu al cugetării se situează acesta? În tradiţia literară a artelor poetice, după care orice scriitor în parte îşi găseşte semnul lui de înmatriculare; în direcţia aşa-zişilor înaintaşi, invocaţi adesea de autorul însuşi, pentru a-şi descoperi propria-i identitate; în nebuloasele subconştientului, acolo unde *eul* individual se reacordează la marile arhetipuri colective, ca geniile să iasă la lumina conştientului cu maiestate şi strălucire.

Toate şi-au găsit loc în istoria exegezelor sadoveniene şi au făcut carieră frumoasă, de la G. Ibrăileanu la Constantin Ciopraga, de la Al. Paleologu la Nicolae Manolescu şi Fănuş Băileşteanu. Dar Sadoveanu îşi „şterge urmele", ca un fur încercat, încât şi artele poetice, şi psihanaliza, şi istoria culturală rămân neputincioase: când narează o întâmplare adevărată şi dramatică, pe bază de „documente", aruncă în final firul epic spre împrejurimi peisagistice, cu cunoscuta-i blîndeţe melancolică, şi astfel istoria şi oamenii se cosmicizează. Rămân doar păreri şi regrete. În cărţile de „înţelepciune", cu subiect împrumutat şi devenit aproape de nerecunoscut prin re-spunere, găsim la Sadoveanu (şi numai la el) o ştiinţă voit falsă a sursologiei, în spiritul jucăuş al folcloricului „mai mincinos cine nu crede". Aşa este sfârşitul de la povestea autohtonizată a Genovevei de Brabant, una dintre scrierile modeste: „Ca să lămurim unele lucruri, am simţit nevoia să cercetăm şi alt izvor, care a fost şi contemporan şi a rămas în acelaşi timp în putere şi-n floare până astăzi. Pietrele mormintelor s-au măcinat;

codrul a rămas, înaintându-se necontenit, şi-n el am regăsit sufletul nemuritor al copilului". Este alt mod de a arăta cum se trece ori se petrece dragostea în moarte sau fiinţa în nefiinţă, eterna temă a prozatorului.

Ce-i rămâne cercetătorului de cursă lungă decât să intre în jocul scrierii şi al (pe)trecerii, mai precis să urmărească mutaţia semnelor de la text la text pentru identificarea „celei mai" sadoveniene istorisiri de dragoste? Nu se ajunge la descoperirea unui model unic, individualizat şi cu titlu de carte. Nici nu este folositor. În schimb, se poate constata curgerea semnelor spre un punct sensibil şi lămuritor în ce priveşte constituirea tristului şi neostenitului dialog Eros-Thanatos. Asta şi-a propus şi Constantin Dram. Autorul a pornit, cum s-ar spune, „de jos în sus", de la cadre oarecum „vizibile" şi instituţionalizate (hanul, iarmarocul, popasul: „Noi suntem prea dornici să aflăm veşti, ca să avem ce povesti noroadelor în iarmarocul cel mare de la Aachen", aflăm de la Matia Roşu, din *Măria sa Puiul Pădurii*); şi de la personaje purtătoare de mesaj, de pe toată scara zoo. Ele foiesc în paginile sadoveniene, dar sunt reductibile la câteva tipuri reprezentative pentru mentalul patriarhal de la noi: plugarul, păstorul, prisăcarul, slujitorul domnesc, pescarul, negustorul; şi, în alt plan: zodierul, dascălul, pribeagul. Dacă s-ar decide cineva să scrie un studiu asupra mentalităţilor româneşti din secolele trecute, în spiritul lui Philippe Ariès, Jean-Pierre Vernant ori Pierre Naquet-Vidal, în sens temeinic şi cu bună credinţă, s-ar putea adresa operei literare a lui Mihail Sadoveanu ca unui izvor de maximă utilitate. Prozatorul a cuprins ca într-o enciclopedie toate formele şi domeniile de viaţă carpatică, de la domnie la biserică, de la ocupaţiile de bază ale locuitorilor la relaţiile cu vecinii, de la îmbrăcăminte la invazii armate, de la alimentaţie la sărbătorile calendaristice, păgâne şi creştine.

Înainte de a lua în atenţie *Hanul Ancuţei* pentru a identifica elemente ale modelului presupus, Constantin Dram găseşte forme ale erosului prefigurate într-o mulţime de compoziţii risipite, ca într-un păienjeniş, în toată întinsa împărăţie sadoveniană. Oricând, din întâmplarea cea mai banală se poate naşte un episod liric destinat să modifice esenţial cursul existenţei indivizilor antrenaţi în poveste. Două categorii de naraţiuni par să fie mai disponibile întru „prefigurarea" modelului. Una ar fi epica istorică. Personajul marcat de eros este un luptător veritabil şi se poate mândri cu strămoşi iluştri din mitologie. Tudor Şoimaru deschide seria acestora, cu urmaşi în *Fraţii Jderi, Nunta Domniţei Ruxandra, Creanga de aur*. În mod paradoxal, şi oraşul de provincie se arată prielnic bătăliilor erotice. Ideea că acolo „nu se întâmplă nimic" trebuie abandonată. Nici Mihail Sadoveanu nu i-a dat credit, dovadă *Haia Sanis*. Mai explicit ne-o spune Leonard Gavriliu, într-un studiu consacrat problemei. Şi într-un caz şi în altul, Eros pune în scenă o întâmplare crucială în viaţa insului, ca o provocare semeaţă la adresa lui Thanatos.

Hanul Ancuţei, un punct important de *ajungere* în elaborarea cărţii, adună în divan rustic tipuri consacrate în mentalul tradiţional, cu colorit de legendă şi de mistică. Titlul de „carte de înţelepciune", de petrecere şi de folos este asigurat de faptul că participanţii la şezătoare se angajează în competiţie narativă. Prin forma ei ca datină, şezătoarea impune selecţie. Aici, la Hanul Ancuţei, fiecare se ambiţionează să iasă în evidenţă cu o învăţătură, ceea ce permite asocierea cu *divanul*, în înţelesul curtean al cuvântului, fără a fi implicată gîlceava dintre virtuţi şi vicii, cum se obişnuieşte de la Dante la Cantemir.

Eros veghează îndeaproape. Constantin Dram îl depistează apelînd la tehnica decriptării textelor. Hanul este locul care adună, o „ramă" etnografică, pentru a împrumuta un

termen tehnic frecvent pomenit în lucrare. Dar dintr-o interioritate profundă şi abia bănuită în care vibrează discret amintiri „de demult", se configurează o naraţiune cu un statut privilegiat, impunînd ordine şi măsură întregului repertoriu. Fabula poate nici să nu fie rostită. Toţi convivii o au în minte, aproape şi vie, pe *Cealaltă Ancuţă*, un duh al hanului şi un mesager îndepărtat al lui Eros. La simpla rostire a numelui ei, chiar şi Ancuţa *aceasta* se lasă cuprinsă de reverie. „Astfel, deşi cele nouă povestiri constituie rezultatul iniţial al unor redactări diferite (fiind, după cum am spus, şi publicate ca atare), volumul (gândit şi cu intenţie romanescă, aşa cum s-a arătat) înseamnă o precisă şi semnificativă ordonare a episoadelor narative în jurul celui central, *Cealaltă Ancuţă*, în scopul impunerii unui model narativ: *Modelul istorisirii de dragoste*".

Se pare că aceleaşi „personaje" se reîntîlnesc pentru o nouă redactare a naraţiunii, în *Divanul persian*. Recunosc, afirmaţia este riscantă, mai ales dacă ne luăm după aparenţe: într-o parte împărăţie, în cealaltă ţărănie. Dar problemele sunt aceleaşi în fundamentele lor. Aici spectacolul narativ este mai elaborat, pentru că se pune în scenă înfruntarea dramatică dintre virtuţi şi vicii, tema clasică a *divanului* ca discurs literar. Punctul conflictual îl constituie „mişelia muierii", pricina tuturor relelor de la căderea adamică încoace. Autorul lucrării despre Sadoveanu propune o formulă motivică adecvată pentru recunoaşterea în continuare a aceluiaşi model, şi anume reţetarul moral *putere-înţelepciune-iubire*. Acesta suportă revizuiri. Elementul *putere* i se atribuie lui Kira împăratul, cel ce decide asupra vieţii şi morţii. Asta în viaţa de toate zilele; în poveste, nu-i merge. Eros îl face de ruşine pe Kira, ca pe orice om de rând, până îşi pierde minţile şi devine de-a dreptul ridicol. Ar rămâne binomul iubire-înţelepciune, dar formularea, luată în sine, nu are sens. Mai profitabil este să recunoaştem corelaţia iubire-moarte, în spiritul marilor tradiţii de gândire.

Formula motivică s-ar reconstitui în termenii *înțelepciune-iubire-moarte*, ca o posibilă identificare a modelului în discuție, fără ca varianta cealaltă, propusă de Constantin Dram, cu perfectă îndreptățire, să fie exclusă cu desăvîrșire. Şi aşa: în *Hanul Ancuței* succesiunea narațiunilor se justifică pentru ca să-şi facă simțită prezența *Cealaltă Ancuță*, *in absentia*; dar Şatun din *Divanul persian* nu este definitiv îndepărtată (şi cu rapiditate, asemenea Genovevei), pentru că de fiecare dată înțelepciunea îl obligă la meditație pe Kira, fie sub presiunea lui Eros, fie a lui Thanatos. De aceea moartea nu mai înspăimântă, iar dragostea nu se mai înfățişează ca o istorisire „năprasnică".

Cutremurare şi anamneză

Toate scrierile în proză ale lui Paul Goma sunt expresii sensibile ale realităţii concrete şi prezente. Propoziţia s-a mai rostit într-o formă sau alta, uneori cu intenţii minimalizatoare, fiind vizată capacitatea autorului de a fabrica ansambluri poetice specifice genului şi pe gustul cititorului modern. Acesta mai crede, dacă este şi binişor naiv, că literatura trebuie să se conducă după canoane mutabile de la stânga la dreapta sau invers. Cel mult se îngăduie autorului să-l transporte pe cititor pe „tărâmul celălalt", străbătând lin, ca-n vis, „păduri de simboluri" şi de imagini. O fi şi aceasta o terapie de grup şi „pe sărite", cu finalitate euharistică şi întăritoare în fiinţă, cum ne învaţă vechile şi înţeleptele minţi luminate. Dar cine mai poate face, astăzi, distincţie între „fabulos" şi „realitate", luînd termenii în accepţiunea lor mai mult sau mai puţin lexicografică? În goana necurmată şi din timpuri imemoriale după imaginar, suprareal şi simbolic, poeţii au trecut şi de pădurea Sfintei Vineri, şi de pădurea Ghionoaei, şi de cea a Scorpiei, trezindu-se cu „adevărul" în faţa ochilor gol-goluţ. Acolo s-au şi împotmolit, cuprinşi de cutremurare, de orbire şi de uitare. Ca să se salveze, pe moment, s-au grăbit să înjghebe un „nou canon", nepreaştiindu-se ce înseamnă sau nu înseamnă.

Nu-l vom găsi în această aventură cu roade puţine şi pe Paul Goma. De aceea trebuie să-l aşezăm printre acele excepţii care, din fericire ori din păcate, nu mai întăresc regula. Proza sa marchează decis, fără floricele de stil, momentul dramatic pe care îl străbatem: de *cutremurare*, nu de indiferenţă; de *anamneză*, nu de uitare; de *trezvie* cu necesitate salvatoare, atâta cât mai este vreme, nu de năuceală şi de moarte. Se cere

curaj, asumarea sacrificiului de sine, trăsături de temperament şi de caracter definitorii la personalităţile creatoare de tip genial. Cine dintre contemporanii noştri (mă refer îndeosebi la aceia care îşi pun fără jenă masca de „aleşi" ai scrisului) îl întrece pe Paul Goma în consecvenţa şi forţa cu care se angajează în războiul pentru demnitatea cuvântului şi a omului? Să se răspundă cu mâna pe inimă. Dacă se aduce în dezbatere calitatea estetică a scrierilor narative ale lui Paul Goma, forţa lor de logos întru restaurarea adevărului verificabil prin existenţă şi suferinţă, începuturile oricărui discurs se cuvin a fi întemeiate pe experienţele tragice şi destinale, multe şi vijelioase la acest rarissim autor. Numai astfel îşi au îndreptăţirea judecăţile de valoare. Dar despre asta s-ar cuveni o discuţie mai întinsă şi mai aşezată.

Pe moment, la ordinea acestei analize se află volumul „memorialistic" *Din Calidor*. Aşadar, nu *Ostinato* care „a făcut atâta scandal", dând bătaie de cap cenzurii comuniste prin anii optzeci, nici *Uşa noastră cea de toate zilele*, „respinsă de Marin Preda", sau *În cerc* ori *Gherla*, din 1972-1973, pe vremea când *securiştii* „intrau în casă şi-mi furau manuscrise"; ori *Garda inversă*, „carte de sertar". Erau şi cărţile din prima sa vârstă glorioasă, prin care autorul cîştigase admiraţia Europei; iar „noi", rămaşi în ţară, începeam să ne reamintim de „Ridică-te Gheorghe, ridică-te Ioane". Era vorba de un anume tip de literatură concentraţionară, de lagăr, de deportare, de d.o., cu mare audienţă pe toate meridianele; pentru că dădea culoare vie programelor politice în aprigă înfruntare şi întreţinea speranţele miilor de amărăşteni. Nimeni nu bănuia, în anii 1980, nici măcar Soljeniţîn, că scriitorul şi-ar putea încheia destinul de martor şi de reporter în faţa justiţiei divine şi a omului o dată cu dărîmarea zidurilor. Şi aceasta pentru că, mai ales la noi, la români, Răul (neapărat cu majusculă) nu a fost încă smuls din rădăcina rădăcinilor. O spune chiar Paul Goma,

poate ca un avertisment către sine, către colegii de breaslă, cei de gherlă şi de dialog, sau poate adresat nouă, celorlalţi, decis, radical şi pentru totdeauna: „Răul absolut se distruge, Răul absolut se smulge până la ultima rădăcină şi se arde – iar cenuşa se îngroapă la cât mai mare adâncime: să nu se întoarcă, noaptea, în uniformă de securist" (*Scrìsuri*, p. 331).

Rândurile de mai sus, datate august 1985, ne îndeamnă să credem că autorul cu vocaţie nu este dependent de convenţiile politice, simple înţelegeri de moment între patronii puterii şi ai banului; ca schimbări tactice de ordine, ele nu aduc totdeauna şi purificarea morală necesară, singura în măsură să asigure reechilibrarea forţelor sufleteşti şi creatoare, prin care se identifică persoana umană. Se pare că Paul Goma a fost şi mai „prevăzător" în substraturile sensibilităţii sale. Încă din 1987 publica la „Albin Michel" *Le Calidor*, deci în plină agitaţie pe tema *drepturilor omului*, după ce devenise „un profesionist al protestului politic, iar biografia autorului s-a transformat într-un simbol al luptei împotriva totalitarismului" (Mircea Zaciu şi colab., *Dicţionarul esenţial al literaturii române*, Albatros, 2000, p. 354). Cum s-a mai observat, această carte nu este izolată, ca substanţă epică şi zbatere sufletească, în ansamblul prozei lui Paul Goma.

Împreună cu *Bonifacia, Arta refugii, Astra* şi *Justa*, volumul intitulat deocamdată *Le Calidor* (*Calidorul*), cum a apărut în prima variantă, cea franceză, de la Albin Michel (şi mai ales după ce şi-a adăugat subtitlul *O copilărie basarabeană*, în varianta românească postdecembristă), reprezintă o categorie de scrieri autobiografice. Mai bine zis, „un alt tip", pentru că, la drept vorbind, şi celelalte, de la *Ostinato* la *Garda inversă* sunt decupaje narative integrabile într-o biografie unică, autorul asumându-şi fapta scriitoricească, aceea de a transcrie în cuvânt, cu fidelitate şi curaj, fabulosul cotidian, tragic şi sălbatic, oricât de incredibil ar apărea în ochii cititorului. Am spus „alt

tip" în sens convenţional, pentru că aceeaşi năzuinţă ideatică, a *drepturilor omului*, uneşte şi textele din grupul primelor cinci, în frunte cu *Ostinato*, precum şi pe cealalte din grupa de cinci, începând cu *Din Calidor*. În treacăt fie zis, simetria numerelor, armonia cu intenţie muzicală, ritmica secvenţelor narative, frazele reluate în chip de refren melodios şi după anumite respiruri epice constituie tot atâtea invitaţii la o abordare retorică, profesionistă şi de bună credinţă. Datorită jocurilor armonice bine orchestrate, a intrărilor în rol şi în ton, *Din Calidor*. *O copilărie basarabeană* îşi cîştigă privilegiul de a da o nouă dimensiune scrierilor narative ale lui Paul Goma. Publicată în plină campanie pentru *drepturile omului*, cartea îşi păstrează neatinsă actualitatea, cel puţin pentru noi, românii, dacă mai este cineva dispus „să ne audă", să nu se mulţumească cu firimiturile căzute de la masa lui Iov, doar pentru propria-i îndestulare. Căci primele cinci din seria *Ostinato* s-au aflat în acţiune pe măsură şi ca vîrf de lance până la dărâmarea politică a zidurilor. Cum a fost doar parţială, cu revoluţii „de catifea" şi discursuri „de balcon", problema etică a *drepturilor omului* (prin urmare fondul ei) a rămas suspendată. Pentru unele ţări aflate în umbra Kremlinului, ca Polonia, ea s-a primenit doar în cuvinte; pentru altele, îndeosebi pentru România, împărţită în „ţări", în „limbi", în etnii, partide mafiotice, biserici, nu s-a produs nici măcar o schimbare de decor. De aceea, *Din Calidor* (asociată cu celelalte cărţi de „memorialistică" şi mai ales cu *jurnalele*) se impune ca un accent grav în viaţa de veghe zbuciumată şi de anamneză, la vreme grea şi confuză: „s-a tras în noi *şi* după douăzeci şi doi". Din păcate, tirul continuă, intens, diversificat şi „cu acoperire". Ca să fie înţeleasă până la capăt cartea *Din Calidor*, ea trebuie citită neapărat odată cu romanul *Basarabia* şi cu memorialul *Săptămâna roşie*.

Este adevărat că imaginarul de prim plan al cărţii *Din Calidor* poartă figuraţie de scenariu memorialistic, în

conformitate şi cu subtitlul versiunii româneşti: *O copilărie basarabeană*. În această direcţie a mers şi receptarea critică. Citim: „Cu *Calidorul*, memorialistica având ca obiect principal copilăria sa basarabeană, Goma ar începe un nou ciclu narativ, simultan, ar deveni reprezentantul beletristic al unei regiuni istorice, revigorând o tradiţie tot mai sărăcită după Constantin Stere. Basarabia ocupată de turci, ucrainieni şi sovietici e văzută de un copil, de la 5 la 9 ani, din perspectiva *calidorului*, a prispei casei natale: imagini ale naturii edenizate de vârstă şi amintire, univers gospodăresc rural, munci şi zile patriarhale de dincolo de timpul istoric, erotism precoce, ca-n romanul pastoral. Apoi celălalt plan, al violenţei politice subite, declanşată de ocupaţia sovietică în 1940, şi exodul către Sibiu" (Marian Popa, *Istoria literaturii române de azi pe mâine*, Fundaţia „Luceafărul", 2001, p. 730). În parte este adevărat; în parte se mai poate discuta. Însuşi autorul ne avertizează (în *Scrìsuri*) că, în ce-l priveşte, în planul literarului totdeauna rămâne un „rest" ce aparţine, de drept, retoricii muzicale.

Citind textul în cheie dublă, literar-muzicală, avem acces spre mai multe direcţii de înţelegere. Pe de o parte, fraza-refren reluată ca o melodie, când cu intensităţi variabile, când în registre clar-difuze; ca expunerea narativă simplă şi cursivă în termenii ei literari să angajeze persoana în totalitatea planurilor de existenţă spaţio-temporală. *Calidorul* din satul Mana devine un loc privilegiat pentru aduceri aminte, situat oriunde suferinţa şi năzuinţa de cunoaştere se fac simţite. Scurtul segment biografic de timp, cuprins între 5 şi 9 ani, reprezintă vârsta naturală şi „necultivată" a întrebărilor fireşti şi naive. Se cuvin răspunsuri pe loc, netrucate, nevinovate, nealterate sub presiunea întâmplărilor nefericite. Calitatea răspunsului decide dacă întrebarea trebuie să se repete sau nu; dacă Mana este sau nu un sat oarecare, iar *calidorul* o prispă de ţară de unde pot fi contemplate scene patriarhale, cu gospodari harnici şi voioşi ce

merg la muncă, la biserică, la cârciumă; cu feciori prinşi în hora de duminică, nu la oaste, cu vite ce se întorc seara de la păşune. Din contra, copilul din *calidor* (adică dintr-un loc anume, căruia i se zice „dor-frumos", într-o joacă filologică şi sentimentală a lui Paul Goma) asistă la scene infernale, de cutremurare, care nu i se dezlipesc de pe retină; şi aceasta cu atât mai mult cu cât ele, revenind în memorie, i se par de neînţeles, nici măcar la anii maturităţii, tocmai pentru că absurdul continuă să pună stăpânire pe oameni. „Copilul" „vede" mereu şi mereu satul vieţuind cu spaima zilnică a deportării, bande de tineri în haine militare cu semne kaghebiste, biblioteca şcolii în flăcări; pe tatăl său, învăţătorul Eufimie Goma, proptit în poartă şi de nerecunoscut, în momentul întoarcerii acasă după ani de suferinţă şi de *siberii*.

Prima variantă a refrenului frazal este: „Stau în calidorul casei şi *văd*"; a doua, pe pagina imediat următoare (se poate spune) a şi intrat în jocul transformărilor şi al resemantizărilor: „Stau în calidor şi nu mai văd: s-a înnoptat. Aşa că văd bine de tot". Copilul de 5-9 ani cumulează toate vârstele posibile ale cunoaşterii, iar *calidorul* ocupă o poziţie invariabilă scriitorului-martor. Dar ce „vede" ochiul magic din *calidor* atunci când „nu vede"? Ceva foarte concret şi viu: bradul de Crăciun pregătit chiar de învăţătorul Goma în faţa casei, înalt cât un munte, în jurul căruia s-au adunat, sărbătoreşte, toată şcoala, tot satul, toată Basarabia şi toată lumea. Era „bradul 'podobit, sticlind din toate globurile, şi stelele, arzând din toate lumânărelele pâlpâind în vânt, arzând înalt cât lumea locul din mijlocul curţii, arzând toate arderile de până atunci: rugul cărţilor, rugul crucii, rugul băieţilor şi al fetelor – arzând. Pomul, el zice că, gata, de-acum s-a născut, de-acuma gata necazurile, ne-am întors de prin siberii şi suntem iarăşi, cu toţii, cu ale noastre".

O imagine întăritoare, ar spune oricine: a venit vremea ca satul să se întoarcă la cutumele paşnice. *Din păcate*, *era*

imaginea „ultimului Crăciun”: la Mana şi nu numai, absorbită şi salvată prin ochiul magic al *calidorului*. Starea de cutremurare şi de anamneză se prelungeşte în forţă în *Arta refugii*, în *Basarabia*, în *Jurnale*. În ce *vedem*, acuma şi mereu, cu ochii noştri, prefăcându-ne că nu „vedem”.

Omul real

Cînd Petre Ţuţea pledează în favoarea unui singur adevăr, demn de interes ştiinţific şi vital pentru existenţa umană în totalitatea ei, idee binecunoscută din propoziţii de tipul: „Mai multe adevăruri, nici un adevăr" sau „Mai multe adevăruri, înseamnă nici unul" se lasă impresia că autorul aderă la tradiţia logicii clasiciste de tip aristotelic. Cititorul modern şi pozitivist s-ar aştepta la un discurs unde să se întrevadă formele de întrupare ale gândirii antropocentrice, mai apropiată de preocupările lui familiare, comode, imediate. Probabil că asta s-a dorit, într-adevăr, la apariţia primelor volume ale tratatului despre om, şi aşa se explică unele critici prea grăbite, aduse cu acel prilej. În realitate, Petre Ţuţea se situează net şi declarat pe cealaltă poziţie, a teocentrismului, aşa cum arată şi subtitlul cărţii, *Tratat de antropologie creştină*. Nici o discuţie nu se justifică din momentul în care se nesocoteşte ordinea aleasă de autor. Cu alte cuvinte, dacă argumentele teocentrismului sunt anulate din start, întrucât nu convin antropocentrismului. Asemenea strategie limitativă se află la îndemâna instituţiilor politizate şi politizante, din dorinţa eliminării *celuilalt*. Nu este de agreat negaţia aruncată în abstract şi acest lucru nu se iartă nici lui Petre Ţuţea, când o face. Se cuvine ca negaţia, în măsura în care se justifică, să fie urmată şi de demonstraţie, nu să se mulţumească doar cu efectul şocului.

Problema de principiu, esenţială pentru rolul ei director, este dacă autorul rămâne consecvent cu sine, fie şi în „eroare", indiferent dacă ne convine sau nu poziţia sa (se exclud ideile antiumanitare); altfel spus, interesează teoretic şi prioritar în ce măsură linia teocentrică îşi afirmă rectitudinea, se arată a fi biruitoare în dezbatere. În cazul în care teocentrismul se întretaie cu gândirea antropocentrică, fapt adesea recunoscut în istoria ideilor, asemenea fenomene trebuie reţinute cu atenţie pentru folosul cunoaşterii. După cum sistemul filosofic hegelian nu poate fi neglijat de cunoştinţa teoretică pentru că urmează un traseu aflat sub siglele „raţionalului" şi „realului", nici Sf. Toma d'Aquino nu trebuie să fie supus unui tratament de altă natură. Ar fi ridicol dacă unul şi-ar împrumuta celuilalt masca, fie şi pentru un moment, sau ar încerca să se „armonizeze". Orice discuţie, într-o direcţie ori alta, şi-ar pierde total coerenţa şi credibilitatea. Dacă termeni fundamentali ca *real, raţional, adevăr, cunoaştere, libertate* capătă delimitări proprii într-o parte ori alta, nu trebuie căutată gîlceava cu orice preţ. Cine ia cunoştinţă, pe rând, de varianta teocentrică a adevărului şi de cealaltă, antropocentrică, poate proceda în consecinţă, observând, clar şi la obiect, distanţa dintre ele; ce le apropie şi ce le depărtează. Dacă recunoaşte doar „un singur" adevăr sau „mai multe", o face pe proprie răspundere. În orice caz, individul este mai cîştigat în cunoaştere dacă se orientează competent în ambele direcţii şi le judecă, le valorifică în perfectă cunoştinţă de cauză pe amândouă. În acest spirit multidirecţional se avântă şi Petre Ţuţea, fără să se piardă în spaţiul întins al meditaţiei. Pe scurt, punctul de plecare al investigaţiei sale îl constituie *adevărul*. Acesta este, hotărât, unic şi poate fi abordat cu ajutorul unui aparat conceptual de specialitate şi în baza unei strategii adecvate întregului demers ce urmează a fi parcurs. Până aici, nimic nou: şi logica

tradiţională, de la Aristotel la Hegel, recunoaşte unicitatea şi universalitatea *adevărului* drept singurul sens al cunoaşterii.

Deosebirea e de semantică, încă din capul locului: ce se înţelege prin adevăr. La Petre Ţuţea, *adevăr* înseamnă însuşi Dumnezeu, mai precis, Dumnezeul creştinilor. Dumnezeu nu constituie o premisă, o invenţie teoretică asemenea *lucrului în sine* al lui Im. Kant ori *spiritului absolut* la Hegel, ci *adevărul primordial*, unic şi absolut, începutul tuturor începuturilor. De vreme ce Dumnezeu există în adevăr şi ca Fiinţă supremă (Kant s-ar opri la întrebarea proprie criticismului său: „cum este posibilă existenţa Lui?"), El nu mai trebuie interogat pentru a cunoaşte natura adevărului suprem, ci căutate acele căi accesibile firii omeneşti, care să înlesnească apropierea de adevărul unic şi divin. Aşa se arată şi calea ce se cuvine urmată spre cunoaştere şi înţelegere. Ni se spune, în chip de definiţie: „Dumnezeu este adevărul – Realul. Ştiinţa despre el este teologia, în care stăpânesc Revelaţia şi Dogma". Aceeaşi definiţie, reformulată şi cu unele adaosuri, sensul rămânînd intact: „Teologia este ştiinţa Realului, a Absolutului Divin. Filosofia, ştiinţa, arta şi tehnica menţin omul în lumea întrebărilor la nesfârşit".

Se indică exerciţiul teologic pentru cunoaşterea ştiinţifică a adevărului divin, revelaţia şi dogma fiind modalităţi specifice de percepţie. Tot în acest context, autorul citează şi următoarea serie de categorii, pentru anume disocieri pe care le crede de cuviinţă: „*Ideea, categoria, doctrina, conceptul, punctul de vedere* sunt termeni neteologici". Ei se află în dotarea ştiinţei, însă ştiinţa nu duce la adevăr, cum se precizează în propoziţia a doua. În prima se împart conceptele pe două şiruri, indicându-se oportunitatea lor, dictată de sarcinile cercetării; în a doua se operează cu o diviziune a ştiinţelor, pe de o parte teologia, ca vîrf de lance în intenţia subiectului de aproximare a adevărului

şi, în revers, ştiinţa, arta, tehnica, plasate pe o direcţie mai puţin glorioasă.

Grupurile enunţate de ştiinţe (în aparentă opoziţie, cum se întrevede pe parcurs) capătă, în sistemul de gândire al lui Petre Ţuţea, alura unor discipline antropologice paralele, adesea complementare, una având ca obiect problemele spiritului, iar cealaltă justificarea formelor naturale în conştiinţa umană. Cele două antropologii au „utilităţi diferite", ne spune autorul. Deci „utilităţi". Iată un cuvânt care mai curând le apropie decât le desparte, cum pare la o lectură superficială. Cu aceste preliminarii, Petre Ţuţea se pregăteşte să abordeze problema adevărului universal şi divin de pe un portativ mai larg decât i-ar fi permis teologia în înţelesul ei tradiţional, preferând formularul indicat de antropologia de tip teocentric, adică antropologia spiritului. De pe această poziţie şi-a îngăduit să îndrepte formule retorice fie spre domeniul ştiinţei, fie spre cel al filosofiei, pentru o mai accentuată configurare a discursului propriu.

Aşadar: „problema fundamentală a antropologiei este aceasta: se poate omul autocunoaşte şi deci autosalva?" Încă o surprinzătoare schimbare de strategie. Până acum s-a înţeles că obiectul cercetării antropologice îl constituie adevărul universal, unic şi divin, potrivit unei scheme de program după care se orientează, de regulă, orice ştiinţă: începând cu o definiţie convenţională, continuînd cu precizarea conceptelor utile, ca instrumente tehnice şi urmând cu aproximarea teritoriului de investigat. În acest punct de ajungere, Ţuţea pune în paranteză obiectul (Adevărul), întrucât, ca dat primordial, nici nu poate fi înţeles şi-şi îndreaptă atenţia cu precădere asupra capacităţii de cunoaştere (autocunoaştere) a omului. Aşa construieşte el „problema fundamentală a antropologiei". A transferat teologiei sarcina studierii adevărului suprem şi s-a situat, prin termenii „autocunoaştere" şi „autosalvare", într-o

zonă de graniță și de interferență, ca și în cazul înșiruirii disciplinelor pe grupe distincte și corelate. Căci „autocunoașterea" îl privește pe om ca ființă antropologică și naturală, pe când „autosalvarea" ține deopotrivă de competența teologiei, dar și a antropologiei spirituale. Și într-un caz și în celălalt, și „autocunoașterea", și „autosalvarea" indică, în grade și în intensități diferite, posibilitatea raportării creaturii la Adevărul (– adevăr).

Iată că „problema fundamentală" se arată destul de buclucașă. Ni se spune într-o definiție a omului, căreia autorul i-a dat cu intenție un înțeles mai cuprinzător: „Omul este un animal care se întreabă". O asemenea formulare este pe placul existențialiștilor. Omul se întoarce spre sine pentru autocunoaștere, punîndu-și întrebări fundamentale, interesat de natura și de sensul propriei existențe. Primul volum al tratatului de antropologie creștină, *Omul*, poartă ca subtitlu *Cartea întrebărilor*. După toate aparențele, această parte a tratatului se conformează definiției citate. Ce vrea să ne spună: „În *Cartea întrebărilor* – fără a simplifica dialectic – stăpânesc: adevărul, frumosul, binele și sacrul; se înlătură pe cât posibil satanicul și eroarea, păstrându-se părerea utilă, caracteristică a omului rațional și muritor, limitat în marginile lumii de aici, când vrea să fie util și cuviincios, situându-se permanent aici, când este închipuit autonom". Și, în reluare, ca simetrie cu pasajele citate, referitoare la diviziunile conceptelor și științelor: „*Cartea întrebărilor* este cartea de care se leagă filosofia, știința, arta și tehnica. Omul întrebător este omul istoric a cărui existență începe cu pierderea Paradisului – nemuririi, libertății și împlinirii –, mișcându-se în timp și spațiu, întrebându-se permanent și răspunzând ca o făptură nedeplină, stăpânită de jocul vieții și al morții".

Și de data aceasta se observă interesul pentru punerea în ordine a disciplinelor și a conceptelor trebuitoare. Aici ele îl

privesc pe *omul întrebător* şi istoric, pe acela care, prin căderea în păcatul adamic, „trăieşte sub semnul neîmplinirilor". *Omul întrebător* este autonom şi inventiv. De partea lui se află ştiinţa, arta şi tehnica, pe care le instrumentează cu meşteşug spre cunoaşterea „adevărului". De fapt, el se înşală: este o creatură, operă a lui Dumnezeu, şi nu poate avea acces la adevăr, întrucât nici nu ştie cine l-a produs. Dacă se raportează la Dumnezeu, se înfrăţeşte cu *omul religios*: dacă, din contra, apelează la natură (cum o şi face, ca sursă genezică) se rătăceşte în teorii fără capăt. Mai există o listă de ştiinţe şi de concepte care circulă în diverse variante, ca şi prima, în scrierile lui Petre Ţuţea. Ea îl are ca protagonist pe *omul religios*. Se înţelege, drept urmare, că antropologia în accepţiunea preferată de Ţuţea îşi propune studiul omului în cele două ipostaze ale sale: *omul religios* şi *omul întrebător*, de unde şi cele două mari ramuri ale acestei discipline, ramura spirituală şi ramura naturală, unite sub cupola antropologiei teocentrice.

Ce provoacă un oarecare disconfort la lectura *tratatului* este avalanşa de negaţii pornite spre *omul întrebător*, de unde impresia că autorul respinge orice dialog pe această linie. Cine citeşte fraze de tipul: „Viaţa omului întrebător şi căutător? O permanentă «comedie a erorilor», care se termină în moarte" receptează greu exprimarea sa categorică. Pare că nu i se dă *omului întrebător* nici o şansă. În schimb: „Omul religios îşi împleteşte mersul cu cel istoric «aici» şi se desparte «dincolo» prin mântuire, aceasta fiind forma religioasă a adevărului". Aceste sentinţe presărate peste tot în cărţile lui Petre Ţuţea trebuie citite cu atenţie. Ele înalţă paginile (nu o dată prea încărcate de liste de termeni tehnici, de clasificări şi de repetiţii) la foarte înaltă tensiune intelectuală, până în marginile paradoxului, formulă filosofică atât de iubită de gânditorii moderni. Ce ni se spune în citatul anterior? *Omul religios* şi *omul întrebător* vieţuiesc într-o adevărată ecumenie, adică îşi

„împletesc" existența cu înțelegere. Îi desparte doar credința în mântuire, ca o cale de înțelegere a adevărului. Dar, să nu uităm: categoriilor tradiționale ale cunoașterii, acelea care constituie celebrul triptic axiologic fundamental, *adevărul, binele, frumosul*, Petre Țuțea le adaugă și *sacrul*, ca să poată întemeia sistemul de antropologie creștină. Așadar, *omul religios* ca și *omul întrebător* se pot împărtăși din binefacerile tripticului axiologic. *Sacrul* nu constituie o grilă pentru al doilea. Oricând, el poate transforma întrebarea în revelație, depășindu-și condiția și înfrățindu-se încă o dată cu *omul religios*.

„Fericiți cei săraci...”

După cursurile de filosofie a religiei (*Prelegeri de filosofie a religiei*, Ediţie îngrijită de Marta Petreu, Editura Apostrof, Cluj, 1993), ţinute în anii de după primul război mondial, într-o vreme când cearta dintre biserici se reaprinsese, Nae Ionescu se face cunoscut cititorului de astăzi şi prin articolele de presă consacrate problemelor teologice şi adunate în impozantul volum, *Teologia. Integrala publicisticii religioase*. Ediţia este îngrijită de Dora Mezdrea, o pasionată şi competentă cercetătoare a fenomenului religios (în asociere cu diac. Ioan I. Ică jr.) şi sub egida prestigioasei edituri sibiene „Deisis”. Sibiul adăposteşte reşedinţa Mitropoliei Ardealului, unde a păstorit cu multă rîvnă şi chiriarhul Nicolae Bălan, una dintre minţile teologice cele mai luminoase şi ardente de la noi. Întrucât profesorul de filosofie de la Universitatea din Bucureşti a intrat în dialog, pe calea presei, cu înalte feţe bisericeşti, ca Miron Cristea şi Nicolae Bălan, în legătură cu cele mai urgente şi diverse probleme ale ortodoxiei, se poate înţelege din capul locului miza extraordinară a cărţii, nivelul deosebit al discuţiilor, asumarea răspunderii. Se ştie că între anii 1920-1940, Nae Ionescu a scris intens pe teme religioase, la „Gândirea”, „Ideea europeană”, „Buna Vestire”, „Predania” etc., după cum a ţinut timp de cinci ani (1926-1930) rubrica săptămânală *Duminica*, la ziarul „Cuvântul”.

Domeniul predilect a fost istoria filosofiei antice şi medievale, dar şi-a apropiat şi alte materii încă din anii specializărilor în Germania: teoria cunoaşterii, pe care şi-a însuşit-o sub îndrumarea lui Husserl, logica (Külpe), patristica (Clemens Baeumker), matematica (Klein şi Hilbert), economia

(Mayer şi L. Brentano), pedagogia (G.E. Müller), biologia (Hertwig), mai toţi întemeietori de disciplină şi de şcoală, de unde noutatea incontestabilă a ideilor. Oricum, este sigur că, întors în ţară, profesând de la catedră şi apărând în presă, filosoful şi-a cîştigat repede prestigiul unui intelectual rafinat şi modern, a cărui voce răsuna distinct, cu efecte modelatoare şi benefice în rândurile tinerei generaţii, la concurenţă cu monştrii sacri ai momentului: Iorga, Blaga, Rădulescu-Motru. A fost într-adevăr un mit Nae Ionescu, un spirit viu şi penetrant care deranja de moarte impostura şi interesele de gaşcă dirijate de cele mai înalte foruri din conducerea statului. Tocmai de aceea i s-au înscenat cu multă pricepere procese grele, pentru a fi condamnat la uitare. Ele au rămas intenţionat învăluite în mister, pentru ca generaţiile să-l ocolească şi să-l dispreţuiască. Aşa a fost până acum şi continuă încă. Dar istoria, oricâte eforturi s-ar depune pentru „corectarea" ei, cunoaşte momente de răscruce, rare, e drept, când lucrează cu adevărul pe masă. Scos la lumină, nu mai poate fi oprit de nici o supraputere. De-aceea cad imperiile, prejudecăţile, minciunile.

O asemenea forţă doveditoare o are şi *Teologia. Integrala publicisticii religioase*, noua carte a lui Nae Ionescu. Cine ar fi crezut, după decenii de propagandă răuvoitoare, în anii proletcultismului, dar şi în perioada recentă, la fel de dîrză în demolări, că autorul ar mai avea şansa să reapară în faţa cititorilor în adevărata lumină a personalităţii sale, demn şi curajos, neostenit luptător pentru cele mai înalte idei ale umanităţii? Îl vedeam, de la distanţă: un Socrate consacrat stilului oral, mânuitor iscusit al unei retorici de amfiteatru care încânta auzul şi fantezia tinerei generaţii. Îi neglijam însă publicistica, operă uriaşă, realizată sub semnătură şi cu răspundere directă, spre deosebire de prelegerile universitare stenografiate de auditori în condiţii tehnice rudimentare şi neverificate totdeauna de autor. *Teologia. Integrala publicisticii*

religioase reprezintă un semn că a venit momentul să ne întoarcem faţa, cu atenţia cuvenită, şi spre scrierile celui mai incitant, mai curajos şi mai nedreptăţit publicist din anii interbelici, Nae Ionescu. Să sperăm că vremurile etichetărilor incriminatorii au trecut cu adevărat.

Între cursurile de filosofie a religiei şi publicistică există o continuitate graduală. În primul caz, autorul are în vedere problematica generală, aceea care uneşte, prin „faptul religios", toate confesiunile, deopotrivă de îndreptăţite la viaţa şi în conştiinţa credincioşilor, în baza principiului opţiunii fiecăruia în parte. Publicistica arată cum aceleaşi fenomene sunt puse în act prin instituţii, slujitori, predanii şi credincioşi, atât în timpurile eroice şi luptătoare ale Bisericii, cât şi în cele moderne. De aici şi titlul cărţii, *Teologia*, ne spune editoarea Dora Mezdrea, întrucât este cuprins un repertoriu complet de probleme religioase. Nae Ionescu abordează teologia nu ca slujitor al bisericii, din interior, ci ca un credincios practicant, deplin iniţiat şi stăpânit de taina „faptului religios", în varianta lui ortodoxă.

Comentarea *Integralei* la această rubrică se justifică din două motive. Mai întâi, pentru că există în lucrare un capitol semnificativ, *Antropologie creştină*, unde descoperim un posibil punct de plecare în scopul identificării acestui teritoriu al teologiei. Acesta se constată în scurta secvenţă, de numai două pagini (78-80), intitulată în spiritul unui verset din *Mărturisirea de credinţă*: „...Şi s-a făcut om". Sintagma subliniază valoarea teocentrismului şi sensul întrupării pe Cruce, mai precis, refacerea prin jertfă a legăturii dintre Dumnezeu şi creatura Sa. O asemenea idee fiinţială se cuprinde şi în poezia lui Eminescu, *Dumnezeu şi om*. Petre Ţuţea îşi întemeiază de asemenea tratatul de antropologie religioasă dintr-un unghi propriu. El porneşte de la conceptul de *adevăr*, adică de la existenţa lui Dumnezeu, unic şi etern, raţiunea primordială a tuturor lucrurilor. Eu însumi, dacă

mi-aş propune un demers pe cont propriu, aş lua ca reper fericirea întâi: „Fericiţi cei săraci cu duhul, că a lor este împărăţia cerurilor”. Ce alta îşi poate dori un creştin?

Firește, am în vedere restaurarea gândului, în înțelesul lui adevărat şi originar, căci „sărac cu duhul” nu înseamnă *prost*, eventual încetineală în cugetare, ci puţinătatea trăirii întru Sfântul Duh şi în puterea de înălțare. Aspectul negativ (de care se face caz cu naivitate şi din necunoaştere) reprezintă o involuţie în viaţa sufletească. În DEX se reţin două grupuri importante de înţeles. Unul în conotaţie negativă, ca mai sus, „prost, naiv, simplu”, adică „spirit rău, drac, diavol”, cu alte cuvinte, aici se bănuieşte lucrarea *celui mititel*; şi un înţeles afirmativ: „capacitate intelectuală, minte, inteligenţă, umor, spirit”. În folclor are trecere „omul de duh”, isteţ şi hâtru, în opoziţie cu prostul satului, copie a diavolului făcător de rele. Râvna creştinismului este umplerea „vasului” pentru a putea deveni cristofor şi purtător de har. El ştie că se află doar „pe cale”, iar drumul e lung până să ajungă să se simtă cu adevărat „în duh” şi în apropierea mântuitoare de Dumnezeu. Fericirea întâi: „Fericiţi cei săraci cu duhul…” se lămureşte şi în corelaţie cu versetul evanghelic plin de dramatism: „Cred, Doamne, ajută necredinţei mele”! Sforţarea este grea şi niciodată autosuficientă. Dacă apar puncte de vedere convergente, pe linia antropologiei religioase, fie şi numai în interiorul ortodoxiei, cu atât mai bine: se dovedeşte bogăţia „faptului religios”, în necuprinsa-i întindere. În ce mă priveşte, m-aş intersecta cu Nae Ionescu în direcţia escatologică a salvării şi cu Petre Ţuţea în legătură cu *adevărul de credinţă*, concept de bază în marele tratat despre omul îndumnezeit.

În al doilea rând, Nae Ionescu îşi desfăşoară activitatea publicistică pe fondul unor mari fenomene şi mişcări religioase, specifice vremurilor care au urmat imediat după primul război mondial, atât în Est cât şi în Vest: o sensibilă înviorare a ortodoxiei

româneşti, problema *concordatului*, adică înţelegerea protocolară dintre Statul român şi Vatican, pentru reglementarea raporturilor cu Biserica romano-catolică de pe teritoriul ţării noastre, schimbarea calendarului, înfiinţarea unor culte minoritare, autonomia Bisericii şi a slujbaşilor ei faţă de interese de stat şi politice. Este ştiut că, după război, a început să se producă un curent viciat, printre clerici, de alunecare a lor în treburile lumeşti.

Din păcate, printre ei se afla însuşi patriarhul ţării, Miron Cristea, care a acceptat cu seninătate să intre în Consiliul de regenţă, adică să îndeplinească o funcţie politică. Titluri ca: *Sabia stăpânirii lumeşti, Mai avem patriarh? Unde e ierarhul?, „Demisia" părintelui patriarh* etc. arată ferma dezaprobare a autorului privind încălcarea îndatoririlor duhovniceşti de cea mai înaltă faţă bisericească. Asemenea abateri erau obişnuite la catolici (Richelieu, Mazarin), la anglicani ori la protestanţi; nu şi la ortodocşi. Se ivea riscul unei nedorite schimbări de perspectivă: ierarhia bisericească facilita transformarea antropologiei de tip teocentric în alta, antropocentrică. O scrisoare deschisă este adresată de Nae Ionescu „domnului domn dr. Miron Cristea, Patriarhul României". Cu alte cuvinte, *domn lumesc*. Scrie Nae Ionescu: „Am dovedit că patriarhul-regent este întâi o imposibilitate constituţională, pentru că nu poate evita amestecul puterilor, şi al doilea, o imposibilitate canonică, pentru că dreptul bisericesc interzice, sub sancţiunea depunerii, oricărei persoane ecleziastice preluarea şi executarea de funcţii lumeşti" (*Mai avem patriarh?*, p. 123). Cuvinte aspre sunt adresate şi mitropolitului Pimen al Moldovei, cum rezultă din textul: „Căci se întâmplă ca, numai cu câteva zile înainte ca Principesa-Mamă să se scuze timid că nu poate fi de faţă la un bal, în vremea Postului Mare, ziarele să fi anunţat că, la Iaşi, în prima săptămână de post, mitropolitul Pimen a patronat un bal la Cerul Militar" (*O pildă*, p. 237). Despre comercializarea fără jenă, ca să nu spun mai mult, a

slujbelor bisericeşti, autorul *Integralei* scrie, cuprins de mâhnire: „S-ar putea spune, deci, că, dacă un episcop nu numeşte un preot la o parohie, decât dacă acesta îşi plăteşte locul, avem de-a face cu un caz de simonie. Pe vremuri, când am atras şi noi atenţia asupra unor metode în care nu eram de acord, mi se pare că şi noi am pus în gardă împotriva simoniei" (*Simonia*, p. 273).

Exemple de acest fel pot continua. Autorul le privea ca primejdioase. Din păcate, ele au intrat astăzi în cursul curent. Clericii de modă nouă nu se mai jenează, împotriva multor proteste ale laicilor, să se cocoaţe în Parlament, să facă politică de partid, să se desfrîneze, să adune averi, aici, pe pământ, alături de cele mai căzute exemplare ale regnului uman. Nici în Vest lucrurile nu cunosc alt curs.

Sindromul culorilor

Despre sindromul culorilor politice este vorba aici. Maladia a fost semnalată în varianta ei literară de Stendhal, în *Roşu şi negru*. O apariţie editorială recentă aduce dovada că defecţiunea ar fi veche (şi, poate, foarte veche), tocmai de aceea, din păcate, veşnic nouă. Este şi cazul unei cărţi aparent inocente şi binevoitoare, *Împăcarea Bisericii ortodoxe* de Petru Movilă (Polirom, Iaşi, 2002, traducere de Ştefan Lupan, Ediţie îngrijită, prefaţată şi adnotată de Vlad Chiriac). Titlul e dat de editor. În baza lui, cititorul s-ar aştepta la o exegeză, la o expunere doctă de principii teologice şi de conduită, care să arate calea unei înţelegeri între bisericile surori. Nici vorbă de aşa ceva. Textul descoperit printre manuscrisele rămase de la Petru Movilă grupează un număr destul de micuţ de istorioare despre viaţa călugărilor kieveni şi din alte zone slave. Majoritatea naraţiunilor circulau pe cale orală încă de pe timpul ierarhului. Unii dintre protagonişti sau colportori, care treceau drept martori ca să dea spor de autenticitate întâmplărilor, au fost în relaţie directă chiar cu mitropolitul însuşi. El le-a notat ca un folclorist autentic şi le-a folosit în scopuri bisericeşti.

În copilăria lui Petru Movilă, ţările române treceau printr-o nouă zodie a matriarhatului, tronul fiind pohta ce-o pohteau movilencele pentru bărbaţii şi fiii lor nesfârşiţi ca număr. Scaunul şi iar scaunul, fie din Moldova, fie din Muntenia, era miza rîvnită de această familie ivită din neant la 1600, împotriva ideii unioniste pe care o purta pe întinderile carpatice, cu atâta sânge şi glorie, Mihai Viteazul. Nimic nu era cruţat: alianţe nefaste, înstrăinare de teritorii şi de ţară, căsătorii din interes, asasinate. Nu se cunoştea nici măcar cine

conducea ţara: puteri străine sau autohtone, domni sau domniţe, ortodocşi sau catolici. Cele mai vestite movilence, Elisabeta, Marghita şi Ana, erau „bărbaţi". Eremia Movilă, soţul primeia, şi-a crescut copiii în „legea ţării", adică în ortodoxie, însă Elisabeta, femeie aprigă şi catolică, îi trăgea când spre papistaşi, când îi întorcea la vechea credinţă, după interese de moment. A murit turcită cu forţa, ca şi fiul său Alexandru, fiind dusă în captivitate şi ţinută într-un harem. Era femeie bătrână acuma, aproape de moarte.

Este doar un episod din viaţa aventuroasă a mult întinsei familii a movileştilor, care atrăsese în aceeaşi sferă, prin alianţe şi interese, mai toate curţile princiare ale Europei. Aşa „s-a răspândit sângele moldovenesc al movileştilor în întreaga mare aristocraţie europeană", ne spune C. Gane, în *Trecute vieţi de doamne şi domniţe*, primul important mentalist al istoriografiei româneşti. Pe linia Eremia Movilă, unită cu aceea a lui Vasile Lupu, s-a născut Maria, „principesă Stanislas Leszezinski; fata acestuia, tot Maria, a fost soţia lui Ludovic al XVI-lea. Cealaltă fată a Mariei, Ecaterina Radzwill, a fost mama Mariei-Ana, măritată şi ea cu-n Radzwill (Bohuslav), a căror fată Maria-Charlotte se mărită întâi cu Ludovic, palatinul de Brandenburg şi apoi cu Carol, elector de Pfaltz-Neuburg. Din aceasta din urmă se coboară împăratul Franz-Iosef, precum de altfel şi împăratul Francisc I al Austriei (mort la 1835), şi regii Bavariei, şi regii Saxoniei, şi Otto al Greciei, şi Leopold al Belgiei, şi Josefina a Suediei… ce de-a movileşti!"

Petru Movilă era cel de-al patrulea fiu al lui Simion Movilă şi al Marghitei, o catolică ambiţioasă din ramura conţilor Zolkiewski, toţi cu ochii aţintiţi asupra scaunului. Petru, mai mic, n-a avut răbdare să-i vină rândul la domnie, cum aşteptau ceilalţi din familie. A îmbrăţişat cariera clericală, nu înainte de-a se angaja într-o campanie periculoasă de uneltiri, fie sprijinindu-şi fraţii, fie forţând destinul în folos propriu. Era

ajutat de o foarte bună instrucţie militară, ceea ce îl făcea de temut. La bătălia din 1621, de la Hotin, acolo unde însuşi Bogdan Hmelniţki a căzut prizonier, tânărul Petru Movilă a participat în calitate de comandant militar şi s-a distins prin acţiuni curajoase. Se spune că „mulţi prieteni şi elevi ai şcolilor kievene îşi aminteau, mai pe urmă, cu mândrie de faptele lui vitejeşti" (*Prefaţa* lui Vlad Chiriac). Un om atât de înclinat spre aventuri militare nu se astâmpără uşor. De aceea retragerea lui din armată pare suspect de bruscă. De altfel, „înainte de a deveni arhimandrit, găsea că e o datorie sfîntă să recurgă chiar şi la arme pentru recuperarea bisericilor ortodoxe ocupate de catolici". Era vorba, deci, de „recuperare" pe cale armată şi nu de „împăcare" amiabilă şi ortodoxă. Să înţelegem că tensiunile dintre catolici şi ortodocşi erau mult mai acutizate în Rusia kieveană la 1630, decât în ţările române de pe vremea lui Alexandru cel Bun sau Vlaicu Vodă. Acolo, catolicii aveau puterea să confişte bisericile şi moşiile adversarilor autohtoni, fapt care ducea adesea la încăierări sângeroase de amploare, la care participa cu ardoare şi viitorul mitropolit. Dacă românul Petru Movilă a devenit o personalitate de neuitat în lumea ortodoxiei slave este pentru că a găsit o altă cale de luptă, poate mai eficientă. Doar aşa se justifică titlul cărţii în discuţie: el s-a decis la un moment dat să-şi concentreze eforturile în consolidarea şi dezvoltarea complexului religios de la Lavra Pecerska, fapt benefic pentru izbânda ortodoxiei în zonă şi, nu este exclus, pentru destinul politic al întregii Rusii.

Nici după ce a schimbat roşul (militar) cu negrul (monahal) nu l-a părăsit spiritul bătăios, dovadă, printre altele, interesul pentru naraţiuni folclorizate privind strădaniile pilduitoare ale călugărilor. Multe dintre ele au direcţie pronunţat anticatolică. De pildă, într-o istorioară auzită de la un nobil (Jan Piglawski, dar de credinţă latină, ceea ce vrea să însemne papistaşă sau catolică), se pomeneşte despre un tânăr,

Lementowski, sluga unei cunoştinţe apropiate mitropolitului, pe nume Jan Molski. Tânărul a vizitat peşterile sfinte de la mănăstirea Pecerska, unde se aflau moaştele sfinte făcătoare de minuni ale foştilor călugări din Lavră. Credinţa spune că pe acolo trebuie mers cu mare evlavie, pe motiv că răposaţii se roagă necontenit la Dumnezeu pentru iertarea păcatelor celor rămaşi în viaţă. Vizitatorul din poveste nu a respectat consemnul religios. Din contra, şi-a bătut joc de relicve, a agresat un schelet, crezându-l o adunătură de oase ca oricare alta. A făcut un asemenea gest necugetat nu pentru că era lipsit de credinţă, ci pentru că-i dispreţuia pe ortodocşi, el fiind catolic. Sfinţii rugători din peşteră l-au pedepsit pe loc, fulgerându-l cu boală grea, de nu se mai putea mişca. Până nu şi-a mărturisit vina „cu glas tare şi cu lacrimi", nu a obţinut izbăvirea de păcat, prilej pentru predică moralizatoare şi propagandistică din partea mitropolitului: „Şi eu Petru Movilă, mare arhimandrit al sfintei, marii, făcătoare de minuni Lavre Pecerska din Kiev, auzind cele povestite de suspomenitul Jan Piglawski, le-am scris spre încredinţarea tuturor ce vin la peşterile sfinte pentru ocrotire şi pază, ca să nu aibă vreo scârbă din cauza necredinţei sau urii faţă de credinţa creştină şi faţă de moaştele sfinte, şi ca să ştie toţi că credinţa rusească ortodoxă este cea adevărată şi în ea cu adevărat se mântuiesc credincioşii, şi cu minuni (…) şi cu Duhul cel bun şi dătător de viaţă acum, şi pururi, şi în vecii vecilor. Amin. Scris în anul 1629, luna ianuarie, ziua 14".

Textul (*lucr. cit*., p. 17-20) este reprezentativ pentru toată cartea. Cititorul găseşte multe altele, construite după acelaşi tipic şi nu cred că trebuie să mai insist. Ies în evidenţă anumite date de decor: nominalizări de persoane cu fişă „concretă" de existenţă, localizări „sigure", implicarea „directă" a naratorului, care este şi „culegător". Ele individualizează istorioarele (legendele) locale şi circulă în rândurile unui anume public. În cazul de faţă, istorioarele erau credibile printre ortodocşii din

părţile slavilor răsăriteni, unde încă se resimţea puternic expansiunea catolică şi unde, în mod surprinzător, creştinarea nu se încheiase.

Asemenea legende-istorioare au circulat şi continuă să circule peste tot unde există comunităţi religioase compacte, de pildă în centre mănăstireşti. Ele au un caracter moralizator, de întărire în credinţă, împotriva rătăcirilor lumeşti şi „păgâne", dar fără intenţii competitive între religii şi secte, ca la Petru Movilă. Şi astăzi, în timpuri moderne şi (de)căzute, ele continuă să întreţină viaţa sufletească a călugărilor mai înduhovniciţi şi de suflet de pe la mănăstirile Neamţu, Putna, Cozia, Tismana, Rohia, Căpriana. Paisie Aghioritul a alcătuit şi el un volumaş cu texte folclorizate care circulă printre călugării de la Sfîntul Munte Athos, în aceeaşi manieră a actualizării. Este vorba despre *Patericul Athonit* (Bucureşti, Editura „Anastasia", 1995. Traducere din limba greacă de Florian Stroe). *Cei doi monahi închipuiţi care s-au rătăcit, Valoarea unui monah, Puterea rugăciunii, Puterea şiragului de mătănii şi a rugăciunii, Maica Domnului ocroteşte şi are grijă, ca o mamă bună, de monahii din Grădina ei* sunt titluri care arată adevărurile de credinţă pe înţelesul tuturor. Mortificarea trupului prin post îndelungat, lectura textelor sacre, lupta individului de unul singur cu ispitele, tot mai tari în epoca modernă, sunt forme isihaste de comportament care curăţă fiinţa de păcate, învrednicind-o de întîlnirea cu Domnul faţă la faţă.

Starea agonică şi morală apropie fir cu fir aceste istorioare, împotriva diferenţelor formale dintre ele. Cel rău nu are spor când omul pornit pe calea adevărului de credinţă se află cufundat în rugăciuni şi post, lectură şi meditaţie. Istorioarele se pot grupa în familii de naraţiuni şi circulă paralel printre grupuri distincte de beneficiari, în funcţie de interesele şi de dispoziţiile de moment. Este şi situaţia povestirilor hasidice (Martin Buber), forme epice scurte, folclorizate, aparţinînd

comunităţilor evree din spaţiile geografice evocate de Petru Movilă. Multe elemente stilistice sunt comune şi chiar de fond. Predomină elementul nuvelistic, în sensul că zaddik-ul se înfăţişează asemenea unui şef de familie puternic unită şi care conduce curajos, aici şi acum, comunitatea printre hăţişurile istoriei. Primează scopul final, morala fiind implicită şi subordonată. Tocmai de aceea povestirile hasidice, anecdote în fond, nu cunosc personaje reale decât din lumea evree. *Ceilalţi*, buni sau răi, nu există.

III
DESTINE ŞI MARTIRI

Două destine

Cine priveşte în chip panoramic starea scriitorilor români, din momentul tragic al războiului şi, mai ales după, are motive să-şi pună întrebarea: ce s-ar fi întâmplat dacă... Firește, nu se poate ajunge la nici un răspuns concret. Dar merită încercat un asemenea exerciţiu de gândire ce ţine de strategiile difuze ale ucroniei. Deocamdată, în legătură cu *marele dacă*, vreau să spun cel care se asociază cu Războiul al Doilea Mondial, cauza cauzelor aducătoare de catastrofe în serie, mintea omenească nu este pregătită să judece serios şi cu răspundere. Ţipă cine are gura mai mare, ca să-şi facă „dreptate". Cât despre un *dacă minor*, în temă să-l vizeze pe scriitorul X sau pe scriitorul Y, răspunsul pare mai mult decât probabil, în felul cum urmează: *dacă* n-ar fi fost Războiul (= ucronie) nu s-ar fi instalat la noi, cu ajutorul tancurilor, comandoul de cenzură politică format din troica roşie Leonte Răutu, Traian Şelmaru, Nicolae Moraru; Sadoveanu n-ar fi scris *Mitrea* Cocor, adică nu s-ar fi descalificat atât de evident pe parcursul acestui segment de timp; G. Călinescu n-ar fi fost scos de la Catedră de partid şi de Ion Vitner; Păstorel Teodoreanu n-ar fi făcut închisoare pentru o epigramă; Vasile Voiculescu n-ar fi fost întemniţat la adânci bătrâneţi şi bolnav, schingiuit între ziduri cu bestialitate. Mă opresc doar la exemplele arhicunoscute.

Pentru că în istoria noastră se află atâtea destine frînte năprasnic şi împotriva naturii, ne aflăm în situaţia grea de a nu putea formula, independent de cauze, judecăţi de valoare clare şi precise, atâta cât ne este permis în baza aparatului operaţional al ştiinţelor socio-umane. Mereu intră în rol acel *dacă* dilematic şi polemic, semn al întoarcerii, iarăşi şi iarăşi,

fără speranţă, la cauza cauzelor. Altfel spus, *marele dacă*, întruchipat în seceră şi ciocan, a clonat o mulţime de alţi *dacă*, mărunţi şi agili, ivindu-se la tot pasul. În cazul în care aceşti spiriduşi ai spiritului diabolic sunt puşi în alertă cu intenţie (şi asta s-a întâmplat prea adesea şi înainte şi după „scena balconului), se reped să atace cu virulenţă de cârtiţă fiinţa culturală, până la fibra cea mai pură.

Riscă mult cine îndrăzneşte să afirme că X este un mare scriitor. Fantoma lui *dacă* bântuie prin apropiere, chiar şi „fără cauză", cum ar spune Nichita Stănescu. G. Călinescu ar fi fost „divinul critic" *dacă* n-ar fi primit, când era pe patul spitalului, flori de la Dej. Şi altele asemănătoare. Din cauza lui *marelui dacă*, al fracturărilor, nu putem vorbi nestingheriţi de scriitori de prim rang, de scriitori de rang secund. E ca la brigadă: la comandă, oricând rândul întâi trece pe planul doi şi invers. Mutaţiile au devenit imprevizibile, ca în manualele… alternative.

Am în faţă două cărţi care reprezintă două destine dependente de statutul lui *dacă*. Una este teza de doctorat a lui Liviu Papuc despre cărturarul bucovinean Leca Morariu, mai precis: *Leca Morariu. Studiu monografic* (Editura „Timpul", Iaşi, 2004, 302 p.); cealaltă se intitulează *Viaţa cărţilor lui Ovidiu Papadima*. Antologie, prefaţă, tabel cronologic, bibliografia operei şi bibliografia critică selectivă de Dorina Grăsoiu (Editura „Vestala", Bucureşti, 2004, 252 p.). Volumul cuprinde, în partea antologată, cronici şi recenzii la cărţile lui Ovidiu Papadima, semnate în decursul timpului de profesionişti ai condeiului, Perpessicius, Nichifor Crainic, Petru Comarnescu, Melania Livadă, Traian Chelariu, Ion Biberi, iar din generaţia mai nouă, Vasile Netea, Mircea Popa, Constantin Cubleşan, Marian Vasile, Ion Taloş etc. Semnatarii de prim rând depun mărturie în legătură cu „ce-ar fi fost" Ovidiu Papadima, dacă… A doua serie de recenzenţi arată cum s-a răzbunat pe destin

Ovidiu Papadima, după „fractura" suferită exact în mijlocul existenţei sale, elaborând studii temeinice în domeniul filologiei (istorie literară, folcloristică, literatură comparată) şi refuzând compromisul ideologic, asemenea celuilalt mare contemporan al său, traumatizat şi el de acelaşi *dacă*, Petru Caraman.

Asocierea celor două nume (Leca Morariu şi Ovidiu Papadima), pe una şi aceeaşi pagină, pare discutabilă la prima vedere. Oricine poate afirma cu îndreptăţire că deosebirile sunt atât de evidente încât discuţia, poate, nu-şi găseşte justificare. Dar tocmai „deosebirile" îi unesc în problemele de fond pe cei doi confraţi întru destin. Unul provine din sudul românismului, din aşezările istorice ale aromânilor, asemenea tuturor maiorenilor (-aştrilor), caramanilor, cajdanilor, papahagilor, cazabanilor, familii glorioase şi întemeietoare de cultură. Neastâmpărul locului şi vâlvătaia vremurilor îi pun în mişcare pe cei mai mulţi dintre ei, prilejuri de peregrinări necontenite şi de cunoaştere a totalităţii etnicului.

Cercetarea prin călătorii la faţa locului a fost intens experimentată la noi de ieşeanul T. Teodor Burada, „aromân" şi el, cu siguranţă. A luat pe rând toate grupurile de români din afara trunchiului carpato-dunărean: Kerson, Asia Mică, Macedonia, Istria, Insula Veglia, Moravia, Silezia, Galiţia, Craina, Croaţia, Dalmaţia. La rândul său, Tache Papahagi (din Avdela, Tessalia, Ianina, Bitolia, pe unde s-a stabilit temporar la rude), a făcut cercetări folclorice în Maramureş, Ţara Haţegului, Munţii Apuseni. Petru Caraman a întreprins şi el călătorii de studii, de data aceasta în centre universitare: Cracovia, Belgrad, Zagreb, Sofia, pentru a identifica natura contactelor româno-slave. În sfârşit, Ovidiu Papadima, viţă de ciobani „din Munţii Pindului" şi din „Samarina cea cântată de Bolintineanu", s-a născut în Dobrogea (Constanţa), dar studiile primare şi liceale le-a făcut în „pelerinaj": Vaslui, Chişinău, Tg. Mureş; ca să ocupe catedre didactice la Oradea, Câmpulung Muscel, Olteniţa, Bucureşti.

Nici Leca Morariu nu s-a lăsat mai prejos. Locul său de baştină este Bucovina (Cernăuţi). Dar cum extremele îşi corespund, fie geografic („Bate doba la Moldova şi răsună la Craiova", „Cântă badea-n Rădăuţi/ Şi răsună-n Cernăuţi", „De la Nistru pân' la Tisa/ Tot românul plînsu-mi-sa..."), fie caracterologic („românul meu", „creştinul meu"), dorul de românime l-a făcut să întoarcă itinerariile papahagilor şi caramanilor. S-a consacrat *drumurilor cirebire*, urmărindu-i pe istroromâni în reprize repetate, pentru studii dialectologice şi folclorice. În această privinţă, a fost unul dintre cei mai mari „hoinari" ai epocii, cum îi plăcea să-şi spună, fiind atras, deopotrivă, de zonele rurale reprezentative în aspectele lor etnografice încă nealterate, ca şi de centrele culturale urbane şi universitare. Faptul mi se pare de înţeles pentru vremea respectivă, când forţele intelectuale ale ţării se străduiau să găsească soluţii realiste şi eficace în direcţia ridicării satului şi apropierii lui de viaţa civilizată a oraşului.

Acestea ar fi aspecte oarecum normale în biografia celor doi cărturari. Din păcate, a urmat reversul. Şi de data aceasta cei doi (şi nu numai) s-au regăsit pe aceeaşi pagină. Este adevărat, cu deosebiri de nuanţă, de la caz la caz. Leca Morariu, mai în vârstă, avusese prilejul să-şi pună în valoare întregul potenţial de muncă, în domenii fundamentale ale filologiei: lingvistică, istorie literară, folcloristică. De la el a rămas o *Stilistică*, în manuscris, lucrare de pionierat de care ştiinţa contemporană trebuie să ţină seama; ca să nu mai vorbim de cercetările dialectologice, unice şi ele (în cazul cirebirilor), sau de culegerile de folclor încă nevalorificate la cota la care se pot situa. Să nu uităm că, până la război, Cernăuţi era al doilea oraş al ţării după Bucureşti, ca pondere demografică şi culturală, cu instituţii de interes naţional. Leca Morariu se bucura de mare recunoaştere şi prestigiu prin funcţiile importante pe care le deţinea în urbea sa şi se afla în permanent dialog cu

personalităţi de vază din celelalte centre de cultură, de la Nicolae Iorga la G. Călinescu, de la Sextil Puşcariu la Mihail Sadoveanu. Războiul a stins această voce viguroasă şi întăritoare. Astăzi, universitarul cernăuţean ne apare ca *Un năpăstuit cărturar proteic*, după cum îl evocă într-un articol, cu tristeţe, bucovineanul Nicolae Cârlan.

Pe Ovidiu Papadima cutremurul cel mare l-a surprins exact în momentul când se afla în plină dezvoltare (şi câţi nu erau în situaţia lui?), în activitatea publicistică şi-n cea universitară, cu rezultate mai mult decât promiţătoare. În presa literară se lansase în mod strălucit şi devenise nume de autoritate. Trecuse bine examenul unor polemici cu parteneri redutabili, printre care G. Călinescu. Dar, imediat după instaurarea dictaturii roşii prin reforma din 1948, avea să fie îndepărtat din învăţământul superior şi, odată cu el, toată intelectualitatea de elită a ţării; un adevărat genocid moral. I s-a oferit un post modest în cercetare, dar şi acolo l-a ajuns prigoana. În 1952, a fost condamnat la închisoare, temniţă grea pentru delict de opinie, şi purtat timp de patru ani prin forturile devenite celebre din cauza grozăviei lor: Jilava, Gherla, Ghencea, Craiova, Poarta Albă, Rahova. „La un metru şi şaptezeci şi opt înălţime ajunsesem să cântăresc 44 de kg.", ni se mărturiseşte în *Evocări*. Nu a beneficiat de asistenţă la proces, iar printre capetele de acuzare a fost şi acela că a scris cartea de succes, *Neam, sat şi oraş în poezia lui Octavian Goga*. Interesant că, după „revoluţie", adică după „scena balconului", un critic foarte harnic ieri ca şi astăzi, chiar făcător de opinie în ambele zodii, reitera în propria-i gazetă aceleaşi acuze cu iz bolşevic, de data aceasta nu împotriva lui Ovidiu Papadima, „reabilitat", ci direct la adresa lui Octavian Goga.

Cele două volume la care fac referinţă, *Studiul* monografic (Leca Morariu) şi *Antologia* (Ovidiu Papadima), sunt destinate să-i indice lectorului contemporan măsura şi posibila

normalizare a receptării valorilor autentice, fie şi sub presiunea regretabilului şi irecuperabilului *dacă*.

Cu cât fiecare demers în parte este mai echilibrat şi plasat în cadrele factorilor determinanţi, în bine ori în rău, după caz, cu atât şansele înţelegerii sunt mai aproape de adevăr. Tocmai de aceea, probabil, Liviu Papuc a dorit să insiste asupra unor realităţi bucovinene mai puţin cunoscute cititorului de astăzi, prost informat din cauza circulaţiei defectuoase a ideilor. Este vorba de reconstituirea ideilor vieţii naţionale a Cernăuţiului românesc, una dintre cele mai puternice citadele ale etnicului nostru din toate timpurile, prin mulţimea de reviste şi de societăţi culturale, familiile de intelectuali răspândite în toată Bucovina, generaţiile de preoţi şi de învăţători, totdeauna active şi pregătite pentru fapte generoase. Şi în familia Morariu s-au aflat intelectuali de excepţie, de pildă Mitropolitul Silvestru al Bucovinei, comparabil cu „Antim al Munteniei, Veniamin al Moldovei şi Andrei al Transilvaniei" (p. 15). Sau acel erou (cu grad de sergent), pe nume Constantin I. Popescu, „primul ostaş român căzut în Războiul pentru Independenţă din 1877" (p. 18). Nu este numai o jertfă, ci şi un simbol.

Cât priveşte a doua lucrare, aceea consacrată lui Ovidiu Papadima şi semnată Dorina Grăsoiu, se cuvine remarcată ingeniozitatea construcţiei ca formă de evocare. Opţiunea pentru antologie lasă impresia că semnatarii (pe unii dintre ei i-am şi citat, dar sunt foarte mulţi, cum arată şi „reperele bibliografice"), se constituie într-un cor al vocilor, pentru o dreaptă apărare a autorului năpăstuit.

Morala: cititorul de astăzi se cuvine să fie interesat exact de acele cărţi pentru care autorii lor au îndurat ani grei de suferinţă. În cazul de faţă: *O viziune românească a lumii. Neam, sat şi oraş în poezia lui Octavian Goga*. Asta şi ca o replică împotriva celor care perseverează pătimaş în vechi acuze.

Dublul asasinat din strada...

N-am nominalizat strada, ca în textul clasic, pentru că *asta* se întâmplă în România: scriitorul, fie trecut „dincolo", fie încă în viaţă, este asasinat cu metodă şi necreştineşte de două, de trei şi de câte ori îi vine vânătorului de capete (neapărat de capete şi de „vîrfuri") la îndemână. Aşa se face că, atunci când am citit comentariile lui Mircea Handoca la cartea lui Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX* (Lille, Presse Universitaires, 1993), am crezut că autorul român exagerează în negativism, deşi îl ştiu ca pe un cercetător echilibrat şi cu simţ de răspundere. Iată câteva fraze incredibile: „Dacă primii doi cercetători ai mitului sunt elogiaţi (este vorba de Dumézil şi de Lévi-Strauss: paranteza lui P.U.), capitolul consacrat lui Eliade e de la început până la sfârşit un virulent pamflet unde ironiile se adaugă acuzaţiilor fără acoperire. Sau: „ Pentru noi, românii, este exact acelaşi procedeu de combatere a unor teze «reacţionare» şi «antiştiinţifice», folosit de Pavel Apostol la sfârşitul deceniului al şaselea. Desprinzând cu penseta frazele din memorialistica lui Eliade, Dubuisson procedează exact ca Norman Manea: citează ce-i convine şi interpretează conform ideilor preconcepute. Afirmaţiile lui par plagiate din articolele vehemente ale revistelor comuniste româneşti". În sfârşit: „Câtă ură cumulată cu minciuna şi reaua-credinţă se află în acuzaţia de antisemitism adusă lui Eliade! Repetată obsesiv, această incriminare nu e justificată cu nimic" (Mircea Handoca, în vol. Mircea Eliade, *Textele „legionare" şi despre „românism".* Editura „Dacia", Cluj-Napoca, 2001, p. 26, 27).

Lămurirea a venit după ce am citit textul lui Dubuisson, în varianta ce mi-a parvenit (Polirom, Iaşi, 2003). Într-adevăr,

Mircea Handoca are perfectă dreptate. Cartea în discuţie ridică multe probleme, înainte de toate, de etică profesională. Ea a fost scrisă pentru elogierea lui George Dumézil şi a lui Claude Lévi-Strauss şi pentru denigrarea vădită, chiar prea vădită, a lui Mircea Eliade. Dar şi prezentarea primilor doi este făcută cu un tâlc anume. Dumézil are merite ştiinţifice incontestabile, dar nu atinge treapta de perfecţiune, ne lasă să înţelegem D. Dubuisson, şi de înaltă gândire filozofică a lui Lévi-Strauss. Sentimentele autorului cărţii *Mituri ale secolului XX* funcţionează în doi timpi, în totală opoziţie: admiraţie fără margini/ură fără margini. Primul timp: „Lévi-Strauss aparţine acelui grup foarte restrâns de savanţi despre care se poate afirma că au aruncat o privire nouă asupra omului şi a lumii, una dintre acele priviri irezistibile care se înalţă dincolo de limitele specialităţii lor, pentru a îmbrăţişa condiţia umană şi exerciţiul activităţii intelectuale, ceea ce vrea să spună că orice critică adresată uneia sau alteia dintre ipotezele sau demonstraţiile lor nu va putea niciodată şterge urma definitivă pe care ei o vor fi lăsat în istoria gândirii" (p. 105). Aşa se nasc miturile. În realitate, nu au existat asemenea oameni de când lumea, mai ales în „istoria gândirii", prin definiţie fluctuantă. Totdeauna apar modificări în totalul organismului gândirii. Ceea ce astăzi pare concluzie definitivă, ziua de mâine demontează cu meşteşug, reţinînd faptul peren şi adăugând elemente noi la zestrea umanităţii. Claude Lévi-Strauss face parte dintr-un „grup foarte restrâns", într-adevăr, dar de gânditori ai structuralismului, în mare vogă în deceniul al şaptelea. El a fost, înainte de toate, un spirit analitic şi mai puţin speculativ. Însă aplicaţiile sale, adesea ingenioase şi cu deschideri interesante în cercetarea antropologică, în fond, cunosc destule limite. Spre exemplu, tipologia mitului pe care şi Daniel Dubuisson o semnalează (la pp. 122-123) este prea fărâmiţată, aproape impracticabilă. Teoria sistemelor binare,

cea mai importantă contribuţie a structuralistului Lévi-Strauss la cunoaşterea societăţilor arhaice, nu mi se pare decât o ipoteză de lucru, necesară autorului ca să pună ordine în diversul faptelor de teren. Principiul opoziţiilor binare l-a aplicat şi Mircea Eliade, independent, în relaţia dintre sacru şi profan, iar Lévi-Strauss l-a confirmat, pe terenul său, şi la fel de independent, când a afirmat că miticul (tradus: sacrul) conduce socialul (tradus: profanul). La fel a procedat şi Dumézil, în sensul că dispunerea tripartită a puterilor divine, identificată în mitologiile indiană, romană şi nordică, înseamnă tot o ipoteză de lucru. Atât Lévi-Strauss, cât şi Mircea Eliade ar fi putut opta pentru soluţia lui Georges Dumézil: ordinea tripartită a mitului se reflectă în sistemul tripartit al vieţii sociale: *preoţi, militari* şi *producători*. Dar Lévi-Strauss ar pleda cu perfectă îndreptăţire şi pentru principiul binarităţii, întrucât aşa se poate pune mai bine în evidenţă corelaţia dintre semne, respectiv dintre faptul material şi dublul său din imagine, dintre lucru (-gest) şi cuvânt (-simbol). Aici ar avea un cuvânt de spus şi Henri Leroi-Gourhan: cel de al treilea element, deşi adesea mascat, are un rol decisiv în dinamica vieţii. Pe el a contat ilustrul antropolog francez când a decis să sape în stâncă, la Tassili, fără nici un indiciu material, şi a descoperit aşa-zisa Capelă Sixtină a neoliticului. Iată, asemenea jocuri de idei şi corespondenţe de opinii ar putea constitui obiectul unei cărţi consistente despre „mitologii ale…", şi nu polemici deşarte, spre deruta cititorului neavizat şi spre paguba ştiinţei.

Pentru paralelism, ar trebui să reproduc şi un citat ilustrativ în direcţia celui de al doilea timp, cum am zis, „de ură fără margini". Spaţiul este limitat, dar cititorul găseşte exemple la discreţie în carte. Să vedem care este subtextul discursului negativ pe care ni-l propune Daniel Dubuisson. Înainte de toate, inventează titluri cu intenţii strategice, astfel ca un critic naiv (pe el se contează), să se afle permanent în stare de şoc: *Fascism*

şi misticism, Veşnica reîntoarcere a antisemitismului, *Neopăgânismul lui homo religiosus*. Şi cu asta s-a zis, chipurile, totul despre Mircea Eliade. Convins că năuceala s-a produs, autorul îşi începe expunerea în chip sentimental şi nostalgic: „Rari fără îndoială au fost cei care, în cursul anilor universitari 1947-1948 şi 1948-1949, au urmat succesiv, în cadrul secţiei a V-a de la École Practique des Hautes Études, cursurile ţinute de Dumézil, Lévi-Strauss şi Eliade". Las la o parte că fraza este confuză: nu se înţelege exact dacă „rari", adică puţini, erau cei care frecventau *toate* cursurile respective. În legătură cu Lévi-Strauss şi cu Eliade, se poate bănui: primul era abia un începător, celălalt, „un obscur exilat român". Dar şi cursanţii lui Dumézil erau „rari"? El, care la data respectivă trecea drept o mare personalitate, dovadă că a putut să-i aducă pe Lévi-Strauss şi pe Eliade la catedra sa? Apoi: „obscurul exilat român" a ţinut „două serii de conferinţe", începând cu anul 1946, cum precizează şi Dubuisson câteva rânduri mai jos, deci separat de Dumézil şi de Lévi-Strauss. Şi la acestea participanţii au fost „rari"? Din diverse surse rezultă că nu, iar expunerile respective au constituit materia de bază pentru *Tratatul de istoria religiilor*, publicat imediat, la Payot, în 1949. Ce înţelege cititorul neatent la asemenea date de fond? Daniel Dubuisson i se adresează cu autoritatea unui martor stăpân pe informaţie până la detaliu. Eroare. În 1949, anul ultimului curs la care se face referinţă, autorul nici măcar nu era născut. Şmecheria a avut efect, dovadă că îngrijitorul ediţiei de la Polirom se lasă şi el luat de val. În notiţa de prezentare pentru lectorul român, se spune că Dubuisson „a fost discipolul lui Georges Dumézil, sub a cărui îndrumare a lucrat în domeniul mitologiei comparate indo-europene şi al studiilor indiene". Greu de crezut că lucrurile stau chiar aşa. În 1968, Dumézil ieşea la pensie. Abia atunci îl descoperea autorul cărţii *Mitologii ale secolului XX*. Dubuisson i-a făcut câteva vizite, ca şi lui Lévi-Strauss, la care s-a dus doar „de

două ori". Tânărul de abia 18 ani a primit cuvinte încurajatoare din partea celor doi savanţi aflaţi în plină glorie. Atât. De altfel, între gândirea şi scrisul lui Georges Dumézil, pe de o parte, şi modul de manifestare al lui Daniel Dubuisson, pe de alta, distanţa este mare de tot. Lămurirea problemei ar necesita o cronică specială. Şi, ca să adeverească zicala cu „bomboana pe colivă", Dubuisson încheie capitolul consacrat lui Eliade cu o scrisoare a acestuia către Gershon Scholen, un text destul de ciudat, probabil mult prelucrat. Ca să dea greutate „documentului", îşi aliază, nu se ştie de ce, nume ca: Isac Chiva, Adriana Berger, Leon Volovici, Norman Manea etc., arhicunoscuţi prin atacurile înverşunate la adresa lui Eliade şi a culturii române. La fel de înverşunată cade şi ploaia de epitete incriminatorii cu adresă la persoană, care inundă paginile din capitolul despre Eliade.

Daniel Dubuisson cunoaşte o mulţime de scheme şi de tertipuri ca să provoace zăpăceală totală în mintea cititorului, pentru ţelul nesmintit de a-l scoate pe Mircea Eliade din circulaţie. Iată cum motivează introducerea lui Eliade în cuprinsul cărţii, alături de ceilalţi cercetători: Georges Dumézil, specialist unanim recunoscut în domeniul mitologiilor, Lévy-Strauss, cu preocupări oarecum accidentale; în afară de *Mythologiques*, puţine contribuţii mai pot fi citate: „Figură din ce în ce mai discutată astăzi în mediile savante, Mircea Eliade a fost ales, totuşi, din două motive. Pe de o parte, pentru că opera lui, abundentă, a exercitat şi continuă să exercite o influenţă multiformă şi difuză în rândul a numeroşi istorici ai religiilor; pe de altă parte, deoarece, în pofida imperfecţiunilor şi lacunelor ei, aceeaşi operă ilustrează foarte bine un tip de interpretare, mistică şi iraţională, a cărei importanţă ar fi greşit s-o subestimăm. Acestor trei opere monumentale li se vor alătura, în partea a patra, mai multe contribuţii importante, dar de rang secund (R. Barthes, W. Burkert, M. Detienne, C.G. Jung,

J.-P. Vernant şi P. Veyne), care vor încheia trasarea limitelor cele mai vizibile ale domeniului contemporan al studiilor mitologice" (p. 13-14).

Ciudată schiţă de program! Aşadar, R. Barthes, M. Detienne, C.G. Jung, J.-P. Vernant trec „de rang secund", în raport cu cine? Cu Eliade? În acest caz, Dubuisson, probabil fără să vrea, îi aduce românului un adevărat elogiu! Poate ar trebui să mă bucur, dintr-un motiv sau altul, dar, evident, nu pot fi de acord cu o asemenea distorsionare a lucrurilor. Toţi autorii citaţi sunt „de prim rang", fiecare în domeniul pe care îl reprezintă. Nu cred că Eliade ar fi fost atât de lipsit de realism să se măsoare cu C.G. Jung în problema arhetipurilor. La Ascona se respectau reciproc şi în mod civilizat, fiecare convins de valoarea celuilalt. Totodată, nici pe departe Eliade, comparatist reputat al religiilor, nu se putea simţi în largul său pe terenul comparatismului practicat de M. Detienne ori J.-P. Vernant, autori neîntrecuţi (îndeosebi ultimul) în utilizarea instrumentelor greu accesibile ale filologiei clasice. Cât despre Roland Barthes, unic şi creator de direcţie în ştiinţa textului, a subordonat retorica mitului preocupărilor sale specifice, fapt pentru care Eliade îl urmărea cu jind şi cu admiraţie. Toţi împreună constituie o familie de cercetători care vin din direcţii diverse ca să îmbogăţească substanţial cunoaşterea mitului. Lipsa unuia sărăceşte ştiinţa, de aceea interesul general ar fi să se recunoască ponderea fiecăruia în domeniul avut în vedere.

Alta este intenţia lui Dubuisson şi ea poate fi decriptată recitind primele fraze din fragmentul decupat mai sus. Spre exemplu, sintagma „figură din ce în ce mai discutată astăzi în mediile savante…". Autorul vrea să spună nu „discutată", ci *controversată*, mai precis *contestată*. El pluralizează intenţionat, ca cititorul naiv să-şi facă părerea că ar fi „mulţi" contestatari şi încă din medii variate. În realitate, este vorba de o campanie bine instrumentată în ultima vreme şi susţinută de o mână de

condeieri furioşi ca Isac Chiva, Leon Volovici, Norman Manea. Există un „totuşi" deloc inofensiv: pe Daniel Dubuisson îl intrigă faptul că opera autorului român „continuă să exercite o influenţă multiformă şi difuză în rândul a numeroşi istorici ai religiilor". I se pare că influenţa (căreia îi cad victimă „numeroşi istorici ai religiilor") este de un tip special, adică „multiformă şi difuză". Cu alte cuvinte, îi învăluie pe bieţii savanţi, fie ei şi de renume, cu miasmele otrăvitoare. Aşa s-ar justifica, în mintea lui Dubuisson, rolul terapeutic al cărţii. Îl mai deranjează şi „un tip de interpretare, mistică şi iraţională, a cărei importanţă ar fi greşit s-o subestimăm". Ultima parte a propoziţiei este, hotărât, împotriva lui Eliade. În interpretarea fantasmatică a lui Dubuisson ar fi vorba de un anume „tip de interpretare" care nu se cuvine a fi valorizat, ci înfierat cu mânie. Şi uite-aşa, dragă cititorule, fiecare paragraf, fiecare paginuţă din capitolul în discuţie provoacă nedumerire după nedumerire.

Încă un exemplu: „Anii '30, care au lăsat în memoria europeană amintiri atât de urîte, au fost dezolanţi în România. Acolo, o solidă tradiţie culturală antisemită, instabilitate politică, o anume fascinaţie pentru Germania nazistă, sentimente naţionaliste, tentaţia dictaturii, un obscurantism religios au favorizat, încă din 1927, apariţia unei mişcări politice care s-a distins imediat prin misticismul macabru şi patriotismul ei violent antisemit" (p. 182). Pasajul stă în bună vecinătate cu altul, la fel de pieziş: „Perioada cea mai interesantă şi mai tulburătoare a vieţii lui Eliade nu a fost nici cea a boemei pariziene de după război…". Ce „boemă"? Eliade era, exact în acei ani, muritor de foame, cu locuinţă nesigură, cu biblioteca risipită, hăituit de legionari, de poliţia română, de poliţia ucraineană, care i-a şi înscenat un asasinat. Teroare, nu boemă. Dubuisson nu cunoaşte deloc istoria noastră tulburată şi vrăjmaşă din anii '30, iar dacă ştie câte ceva (şi sunt sigur de asta) construieşte un imaginar sinistru, închipuit după propria-i

voinţă, având grijă să nu semene cu realitatea. Nici o „fascinaţie pentru Germania nazistă”. Din contra. România se afla strânsă în cleşte până la epuizare de doi adversari prea puternici, Germania şi URSS, situaţie pe care n-a mai cunoscut-o în istoria ei la asemenea grad de tensiune. Am aderat la Societatea Naţiunilor, ca ţară fondatoare, în speranţa unei ocrotiri europene. Dar Franţa şi Anglia, ţări aliate, s-au dovedit neputincioase. Frica grozavă a românilor s-a confirmat repede şi, din păcate, cu vîrf şi îndesat: Transilvania a fost ocupată prin diktat fascist, iar Basarabia şi Bucovina, prin invazie bolşevică. Mai bine de jumătate din suprafaţa ţării se afla în mâinile străinilor. În partea rămasă liberă, satele şi oraşele deveniseră supraaglomerate din cauza refugiaţilor fugăriţi de foame din locurile de baştină şi speriaţi de moarte. Pe acest fond cu uverturi postbelice s-au produs, din păcate, şi nedorita dictatură carlistă, şi schimbările de guvernare, şi aventura legionară. De unde „fascinaţie”, după mintea jucăuşă a lui Dubuisson? Cu un an înaintea începerii conflictului de la Prut pentru recuperarea ţinuturilor răsăritene, Armata română nu ştia sigur în ce direcţie va începe ostilităţile: spre Apus, împotriva nemţilor (care ne „fascinau”!), sau spre Răsărit, contra sovieticilor care, cu siguranţă, îi fascinau pe evrei?

Pe Debuisson îl obsedează la maximum tema antisemitismului lui Eliade, indiferent de unde ar începe discuţia; de la bibliografie, de la operă, de la lecturi, de la amiciţii. Toate sunt tălmăcite şi răstălmăcite. Fapt explicabil la o etnie încercată în istorie şi devenită ultrasuspicioasă. Dar sunt şi alte naţiuni victimizate, fără a mai fi şi suspicioase. Să vedem cât de întemeiată este acuza. Spre deosebire de Dubuisson, las textul să depună mărturie, nu improvizaţia şi calamburul: „Nae Ionescu, care fusese «Profesorul» (*Mem*. p. 334) şi care rămăsese maestrul lui Eliade, a fost şi «ideologul» (*Mem.* p. 340) mişcării legionare, numite şi Garda de Fier. Or, Eliade a

recunoscut în *Memoriile* sale că «direct sau indirect, noi toţi, discipolii şi colaboratorii lui, eram solidarizaţi cu concepţiile şi opţiunile politice ale Profesorului». Înţelegem de aici că Eliade a fost şi el hărţuit pentru opiniile sale şi arestat, din iulie până în noiembrie 1938, la puţin timp după şefii legionari" (p. 183). Construcţia este îndrăzneaţă, dar şi riscantă: nu mai încape îndoială, vrea să ne convingă Dubuisson; de vreme ce Nae Ionescu a fost „antisemit" şi „ideolog al Gărzii de Fier"; de vreme ce Mircea Eliade s-a considerat totdeauna discipolul Profesorului; de vreme ce acei „noi toţi" din apropierea lui Nae Ionescu, discipoli şi colaboratori, se declarau de acord cu adeziunile politice ale „ideologului", înseamnă că istoricul religiilor şi-a recunoscut poziţia fascisto-legionaro-antisemită, odată cu întregul grup de la „Cuvântul" şi de la „Criterion".

Ce ne spune unul dintre acei „noi toţi", adept al Profesorului (văd că majuscula se obişnuieşte), din aceeaşi tânără generaţie şi prieten cu Mircea Eliade, cel puţin cât acesta s-a aflat în ţară? Este vorba de Mihail Sebastian, colaborator permanent la „Cuvântul" până în 1933, publicaţie „antisemită", „legionară şi „fascistă", dirijată de acelaşi diabolic Profesor: „Vreau doar să amintesc – pentru că toată lumea a uitat – că ziarul „Cuvântul" a fost antihitlerist şi că, până în noiembrie 1933, atitudinea sa nu numai că n-a cunoscut în această privinţă vreo schimbare, dar s-a afirmat cu o violenţă polemică dintre cele mai crunte. Am avut *toţi* (subl. P.U.) cîţi scriam în pagina întâi a ziarului, dreptul, libertatea şi bucuria de a studia farsa germană şi de a o denunţa în toate formele ei politice camuflate. Şi vă asigur că de acest drept am uzat" (Mihail Sebastian, *De două mii de ani. Cum am devenit huligan*, „Humanitas", 1990, p. 281-282). „Întreaga politică a ziarului «Cuvântul» faţă de minorităţi şi – în speţă – faţă de evrei se rezuma pe această idee fundamentală. «Cuvântul» a cerut, în decursul anilor, de nenumărate ori pentru evrei şi pentru minoritari în genere,

drepturi şi libertăţi pe care poate ei înşişi ar fi ezitat să le ceară. Aş putea cita în acest sens pagini întregi" (p. 278-279). Sebastian citează două exemple: În primul rând este vorba despre un evreu, Rapaport, care, în 1928, la Cernăuţi, „a ţinut o cuvântare antiliberală… în idiş". Liberalii au protestat (se aflau la putere) împotriva oratorului care s-a exprimat în limba maternă. Nae Ionescu intervine cu articolul *Uneltiri inconştiente* („Cuvântul" din 1 martie 1928), luînd apărarea lui Rapaport. Scrie, printre altele: „Dar, tocmai pentru că suntem încredinţaţi de realitatea naţiunii ca unitate spirituală şi etică, nu putem asista impasibili la o politică de strangulare a naţionalităţilor". Autorul textului *Cum am devenit huligan* mai citează, într-un context similar, un incident antisemit de la Oradea, 1927, provocat de studenţi creştini puşi la cale de aceiaşi liberali, nu de legionari. Pe Nae Ionescu nu l-a lăsat indiferent nedorita întâmplare, intervenind cu aceeaşi hotărîre în favoarea evreilor: „A devasta o casă de rugăciune este semnul celei mai întristătoare secete sufleteşti. A devasta o sinagogă înseamnă însă, în specie, a nega Vechiul Testament care este, în *timp*, baza însăşi a Evangheliei şi a rupe continuitatea lui Dumnezeu" (*Congresul studenţesc de la Oradea*, în vol. *Teologia, Integrala publicisticii religioase*, Sibiu, „Deisis", 2003, p. 247). Nae Ionescu a intervenit, adesea, în presă şi în cuvântări publice, atunci când problema evreiască redevenea critică: „Mai limpede, mai loial, mai calm cred că nu se poate vorbi" (*Cum am devenit huligan*, p. 280). Sau: „În «Cuvântul» gardist de fier mi se părea – şi mi se pare şi astăzi, un lucru strict imposibil" (p. 283); „Nae Ionescu a fost directorul nostru de conştiinţă. Noi eram vreo douăzeci de tineri care veniserăm spre «Profesor» (cum ne-am obişnuit să-i spunem scurt), fiecare pe alt drum, fiecare aşteptând răspuns altor întrebări, strânşi într-o familie, în care drumurile personale rămâneau totuşi distincte şi singuratice, dacă nu – cum se întâmplă uneori – adverse.

Scrisul lui clarifica pentru noi unele lucruri esenţiale, pe care fără el le-am fi gândit confuz. Prezenţa lui ne ajuta să ducem până la capăt un control intim, care altfel ar fi fost lipsit de criterii. Era un om care vorbea cu simplitate despre iubire, despre viaţă, despre moarte, ca despre nişte lucruri reale şi decisive. Era şi în scrisul lui şi în viaţa lui o continuă silinţă de a comunica direct cu ceea ce este viu, spărgând tiparele, formulele şi schemele. Era, în sfârşit, un om dramatic, fără certitudini asupritoare, gata să înţeleagă o viaţă de om în toate îndoielile şi umbrele ei" (p. 272). „Ar trebui poate să schiţez întreaga sa politică faţă de problema minorităţilor, politică liberă şi curajoasă, reclamând cele mai largi drepturi pentru evrei, maghiari sau ucraineni şi negând cu vehemenţă «teoria statului naţional în absurdităţile ei poliţiste». Este aceasta o atitudine de ziar reacţionar?" (p. 265). Întrebarea lui Sebastian o repet şi eu: este aceasta o atitudine de antisemit? Putem deduce de aici că „discipolul" Eliade se încarcă de o asemenea vină ca şi „noi toţi"? În cazul acesta, a fost şi Sebastian antisemit?

În sfârşit: „Iată cui ceream această prefaţă. Nu numai profesorului meu, nu numai omului care ani de-a rândul reprezentase cel mai uman şi mai loial punct de vedere faţă de problema politică evreiască, ci, înainte de orice şi mai ales, unui pasionat cercetător al spiritului iudaic" (p. 281).

Mie, personal, acest pasaj mi se înfăţişează sub un dublu aspect. Mai întâi, unul polemic: autorul vizează presa, fie de stânga, fie de dreapta, care punea etichete incriminatorii fără dram de judecată, meteahnă moştenită şi astăzi, cota deţinînd-o de la distanţă Daniel Dubuisson. În acelaşi timp se simte un sentiment de regret, poate de frustrare. „Iată cui ceream această prefaţă" poate însemna că s-a adresat unui om de încredere (Nae Ionescu), dar că textul nu a fost aşa cum ar fi dorit. Se încearcă o explicaţie în parte corectă, după părerea mea,

privind tulburările din epocă: „*Cuvântul* suprimat, Nae Ionescu închis, valul antisemit în plină ascensiune – să recunoaştem că timpul nu era prielnic romanului, care se apropie de sfârşit" (p. 285).

Asta ar putea să însemne că Profesorul se afla sub vremi. În orice caz, nu a fost arestat ca legionar. Nici Eliade. Martori ar putea fi Mihai Şora şi Mariana Şora. Dar indiferent de cursul vremurilor, Nae Ionescu ar fi scris aceeaşi prefaţă la romanul *De două mii de ani*, pentru că era fixat în anumiţi parametri de gândire şi nu dorea să cedeze nici sub presiunea timpului. El a aplicat un criteriu religios în problema iudee, ceea ce l-a nemulţumit pe Mihail Sebastian, iar din acest punct drumurile lor s-au despărţit: Profesorul a luat calea închisorii, „discipolul" a trecut cu arme şi bagaje de partea comuniştilor. Mihail Sebastian ar fi preferat o prefaţă politică, însă Nae Ionescu se opunea amestecului celor două concepte, deopotrivă de devastatoare la data respectivă, politicul şi religiosul. Era principiul lui de-o viaţă. De pe această poziţie, a dus bătălii celebre în epocă, motiv pentru care, printre altele, i s-a înscenat procesul cu legionarii. Destul ar fi să se citeze campania de lungă durată împotriva patriarhului Miron Cristea, scos vinovat pentru că intrase în Consiliul de Regenţă. A se vedea articolele *Mai avem patriarh*? *Unde e ierarhul*? *Demisia părintelui patriarh* etc. „Când însă a intrat în Consiliul de Regenţă, am protestat. Şi voi continua să protestez – fie chiar zadarnic! – că s-a făcut o greşeală mare, care ţipă la cer" (*Sabia stăpânirii lumeşti*, în vol. cit. p. 289).

Nici Eliade, „discipolul", nu era în totalitate de acord cu prefaţa scrisă de Nae Ionescu. A şi intervenit în presă în acest sens, anunţîndu-l pe Profesor din vreme că îi va replica negativ. A fost încurajat. Citim în *Memorii*, ediţia românească: „… Prefaţa proaspăt scrisă însemna o retragere pe poziţii considerabil mai rigide. Evident, şi eu şi Sebastian înţelegeam originea şi rostul

acestei rigidități. Profesorul știa cum că va fi citit de un anumit public de extremă dreaptă și voia să arate în ce sens vedea el problema evreiască: o vedea în primul rând, în termeni religioși, ceea ce îi îngăduia să n-o judece pe plan politic, nici social" (*Memorii*, I, p. 312-313).

Am dat mai multe citate, ocolite cu intenție de acuzatori, deși se aflau la îndemâna oricui, pentru a se vedea că problema biografică și formativă a lui Eliade se află în strânsă legătură cu personalitatea lui Nae Ionescu ocultată de Daniel Dubuisson, autor specializat, după câte se pare, în „anchete" și în „asasinate". E cazul să înceteze această campanie păguboasă și pentru unii și pentru alții, și să se pornească de la studiul deceniului 30-40, pe bază de documente și în chip civilizat. La mare parte dintre acuzele lui Daniel Dubuisson am răspuns cu citate din scrierile unui „antisemit": Mihail Sebastian. Faptul ar trebui să dea serios de gândit anchetatorilor.

„Cazul” Anton Golopenția

Ar trebui să se subînțeleagă prin acest titlu, dezarmant de exact, întreaga intelectualitate a țării, cu precădere elita adevărată, nu contrafăcută, emblema heraldică a spiritualității românești; aceea înnobilată de gânduri umanitariste; aceea care ne reprezenta cu demnitate și în chip glorios în lume, ca națiune energică, responsabilă de sine și înzestrată cu puteri creatoare; aceea care conducea cu calm și prevedere corectă instituțiile fundamentale ale statului, în acord cu interesele vitale ale majorității. Singura în măsură și în putere să se opună cu toată ființa propagandei comuniste devastatoare. Urmarea o cunoaștem: furia roșie s-a năpustit înainte de toate asupra intelectualității de cea mai aleasă clasă. A spulberat-o din cale, a aruncat-o în închisori grele, a izgonit-o peste hotare; nici astăzi nu încetează să arunce venin asupră-i. A fost un masacru diabolic, executat cu sistemă, pentru că s-a operat selectiv și de sus în jos, până la ultima formă de rezistență. Anton Golopenția a căzut încă din prima linie, „fără cauză”. La fel, Gh. I. Brătianu, Mircea Vulcănescu, iar asemenea destine inimaginabil de tragice sunt multe și, din păcate, încă necunoscute. Nu este drept ca numele morților noștri să fie condamnate la uitare sau să se amintească doar cu intenții răuvoitoare. Atâta timp cât istoria continuă să fie falsificată, cât nu se recunoaște făptașul arhicunoscut al „înaltei trădări naționale”, nu se poate ivi nici o șansă pentru normalizarea existenței noastre ca națiune modernă, chiar dacă suntem „acceptați” în toate organismele suprastatale, ca slugi ascultătoare și supuse. Trebuie să răscolim arhivele, să ieșim la lumină cu documente doveditoare, ca măcar noua generație să fie scutită de rătăciri păguboase, hotărându-se să-și construiască propriul destin la ea acasă.

Asemenea lucrări- document au şi început să apară. Cea mai temeinică probă juridică, mai acuzatoare şi mai convingătoare din câte cunosc, prin relatarea corectă a nefericitelor întâmplări de atunci, fără sentimentalisme, fără exagerări, cu toată răspunderea şi gravitatea, se află în *Ultima carte*, volum ce poartă pe copertă numele lui Anton Golopenţia (Editura Enciclopedică, 200l, 867 p.); se precizează, în continuarea titlului: *Text integral al declaraţiilor în anchetă ale lui Anton Golopenţia aflate în Arhivele S.R.I.* Volumul cuprinde, să sperăm, dosarul complet al procesului, din momentul arestării până în ultima clipă, aproximativ datată, din viaţa lui Anton Golopenţia şi a fost editat de fiica victimei, Sanda Golopenţia. Distinsa lingvistă, din păcate nevoită şi ea să se răzleţească, are meritul de a fi readus în memorie (personal, am aflat lucruri extrem de importante în legătură cu autorul şi cu şcoala monografistă) imaginea marelui militant al românismului; dar, mai ales, de a fi deschis o adevărată rampă de lansare a proceselor împotriva comunismului.

Perioada detenţiei a fost relativ scurtă în raport cu Ion Petrovici, C. Noica, Petru Comarnescu, Petre Pandrea, N. Steinhardt, Nichifor Crainic, Al. Paleologu, ca să citez doar câteva dintre numele mari. Nu se cunoştea, până nu de multă vreme (şi nici familia nu primise înştiinţări corecte) când şi de unde a fost luat cu „maşina neagră“ Anton Golopenţia, când şi unde a murit şi a fost înmormântat. Timpul de suferinţă şi metodele de schingiuire ne-au rămas tăinuite în ce-l priveşte, ca şi în privinţa lui Iuliu Maniu. Mai mult ca sigur, agresările au fost dure şi au luat forme diabolice, pentru că se dorea exterminarea rapidă a celor trecuţi pe listele negre. Cât de demenţiale, umilitoare şi derutante au fost tratamentele îndurate rezultă dintr-o statistică sumară de la pagina XLVII a *Introducerii* semnate de Sanda Golopenţia la *Ultima carte*. Aflăm că victimei i s-a impus să dea una şi aceeaşi declaraţie pe zi de

36 de ori, într-un interval foarte scurt de timp; 2 declaraţii pe zi de 26 de ori; 3 declaraţii cu acelaşi subiect de l4 ori, etc. Rezultă că, în decursul a 87 de zile, cu referire doar la câteva luni din l95o, Anton Golopenţia a redactat l84 declaraţii.Ele se păstrează în arhivă. „Ne rămâne însă necunoscut numărul de zile de anchetă orală,prealabilă, care trebuie adăugat zilelor în care el a scris declaraţii".

Dat fiind caracterul epocii, învolburat şi supraîncărcat de sensuri greu accesibile de la distanţă, se cuvine ca lectura „dosarului" să fie anticipată ori controlată pe parcurs, unde se iveşte cazul, cu informaţiile suplimentare, multe şi necesare, din *Introducere*. Sanda Golopenţia este în măsură şi în perfectă cunoştinţă de cauză (în baza unui studiu global şi în amănunt asupra profund întunecatului segment de timp din istoria noastră dintre l944 şi l950) să facă referiri utile privind oamenii şi evenimentele din imediata apropiere a lui Anton Golopenţia. Altfel nu ne dăm seama corect de cursul întâmplărilor, de adevărata adresă a acuzaţiilor înscrise în documentele oficiale, de răsturnările destinale ale oamenilor, de gradul de implicare a unora ori altora în diverse grupări politice sau culturale. Altul era mentalul intelectualului român şi european în anii 40 şi altul în 50. Dacă înainte de război politicul şi culturalul erau considerate activităţi separabile, teoretic şi chiar faptic, situaţia s-a schimbat radical ulterior. Anton Golopenţia, de exemplu, îşi permitea să întreţină schimburi de scrisori cu Traian Herseni ori cu Ernest Bernea (aceştia din urmă, foşti legionari), dar păstrându-şi o distanţă convenţional acceptată; comuniştii, spre deosebire, forţînd nota, acuzau peste tot, fără diferenţiere, de tendinţe extremiste. Nu erau scutiţi nici măcar Harry Brauner şi Lena Constante, care au înfundat puşcăriile după acelaşi şablon uniformizator. Puţin a lipsit să păţească la fel şi M. Sebastian.

Introducerea îl mai avertizează pe cititor asupra unor „teme", cum le numeşte Sanda Golopenţia, iniţial doar enunţate,

ca să fie preluate în numeroasele capitole de note şi de comentarii. Dintre temele anchetei, incluse în cuprinsul dosarului *Ultima carte*, citäm: *Lucrările de identificare a românilor de dincolo de Bug; Planurile făcute de Nicolae Betea pentru fuga din ţară a lui Lucreţiu Pătrăşcanu şi Sabin Manuilă; Institutul Central de Statistică; Conferinţa Păcii şi întîlnirile de la Paris* etc. Tălmăcire: Nicolae Betea şi Sabin Manuilă fuseseră colaboratori apropiaţi ai lui Anton Golopenţia la Institutul de Statistică şi în campania etnografico- folclorică de peste Nistru, iată pretexte pentru anchetatori să ridice acuzaţii în vederea pregătirii procesului Pătrăşcanu. Apoi: cu prilejul Conferinţei de Pace de la Paris, Anton Golopenţia a făcut parte din corpul delegaţiei române ca specialist în probleme de statistică. Acolo s-a întîlnit cu delegaţi străini (J. Lassaigne, J. Campbell, Ph. Mosely), dar şi cu români care au fost nevoiţi să-şi părăsească ţara (C. Brăiloiu, Ionel Perlea, Eugen Ionescu, Mircea Eliade, Mihai Şora). Acuzatul nu a ţinut nici un secret, dar i s-au cerut 3l de declaraţii sub stare de anchetă, pe această temă, în bine cunoscuta strategie comunistă a terorii. Intîlnirile se dovedeau a fi perfect justificate sub raport uman, profesional, cultural. Iată, de pildă, în legătură cu J. Campbell: „Acesta mi-a cerut prin trei scrisori diverse lucrări indicate nominal cu privire la Prof. Iorga, despre care intenţiona să scrie un necrolog. Am procurat cărţile respective de la Institutul de Istorie universală „ Nicolae Iorga" al defunctului, şi de la anticari. Erau cuvântările şi lucrările comemorative publicate de acest Institut, mai multe necroloage, bibliografia în două vol[ume] a lucrărilor prof[esorului] Iorga de Barbu Theodorescu, câteva broşuri care conţineau polemica între Prof. Iorga şi „noua şcoală istorică română", foştii săi elevi Giurescu şi P.P. Panaitescu, o lucrare de polemică împotriva Prof[esorului] Iorga înainte de întâiul război mondial. I-am mai trimis ca apariţie interesantă în domeniul istoriei *Interpretările istorice* ale lui P.P. Panaitescu,

apărute atunci, menţionînd situaţia autorului, de fost şef legionar lăsat să lucreze pentru că este bine pregătit" (*Ultima carte*, p. l48-l49). Şi de data aceasta are grijă să se delimiteze faţă de legionari, făcând distincţie, în stilul epocii, între „dreapta estetică", adică intelectualii care doreau ca România să se afirme prin cultură, asemenea lui P.P.Panaitescu, şi „dreapta politică",agresivă şi radicală.

Istoria anchetei, cum rezultă din paginile concentrate ale dosarului *Ultima carte*, dă impresia unei drame antice în trei acte, cu acute destinale. Dar, de data aceasta, soarta omului nu se află sub presiunea unei puteri măreţe, suprafireşti, de nestrămutat şi petrecându-se, totodată, prin faţa victimei semne cu înţelesuri înalte, mitice, fabuloase, de nebunie divină. Lumea apare răsturnată, ca în povestea păstorului sumerian Dumuzi, urmărit cu insistenţă şi duşmănie de o întreagă oaste de furii infernale. Ele pătrund furiş ca nişte vipere în locuinţa şi viaţa zeului păstor, cel iubit de zei şi de oameni, îi răvăşesc încet şi fără milă existenţa până la secătuirea fiinţei, ca nimenea să nu mai ştie unde s-a prăpădit, iar lumea să se vaite în nenorocire.

Organizarea tripartită, pe „acte", a avut-o în vedere Sanda Golopenţia, în acord cu derularea evenimentelor. Mai precis, ni se propune să distingem, ca simpli cititori şi „beneficiari"(!), „între documentele elaborate înainte de arestarea lui A.G.; în cursul anchetării lui; şi după moartea lui A.G." Partea cea mai tensionată se află cuprinsă în seria de documente din „timpul anchetării", pentru că se decupează o dramă individuală, a unei existenţe model, în cadrul alteia mai întinse, de familie, de profesie, de spiritualitate. Victima primea semnale neliniştitoare încă înainte de detenţie, ca să se confirme legile generale ale dramei; a trecut apoi prin stări diverse, de la mirare la derută şi uluire, până la ceea ce se numeşte în termeni tehnici „punct culminant". Pe întregul acestui parcurs s-a văzut cu adevărat măsura omului: demn şi

curajos până la moarte, cum sunt capabili numai eroii. Ne stau mărturie răspunsurile sale fără nici umbră de teamă la întrebări extrem de periculoase pentru însăşi existenţa sa. De pildă:

„Subsemnatul Anton Golopenţia, de profesiune fost funcţionar, cu ultimul domiciliu în Bucureşti, Str. Dr. Lister 7, întrebat fiind, declar următoarele:

Am fost adversarul regimului actual din R.P.R., fiind adeptul sistemului capitalist. Eram împotriva colectivizării la sate şi a socializării intreprinderilor. Doream întoarcerea celor fugiţi din ţară. Eram convins că războiul este inevitabil şi doream victoria anglo-americanilor. Doream restaurarea sistemului capitalist la noi în ţară. Consecinţa împlinirii acestor dorinţe ar fi fost reluarea de către foştii proprietari cel puţin a actualelor ferme de stat, în agricultură, şi înlăturarea muncitorilor de la conducerea intreprinderilor, în industrie, precum şi pierderi de bunuri şi vieţi, de pe urma războiului, care n-ar fi rămas mai prejos de cele din anii 1941-1945. În plus, muncitorimea ar fi fost lipsită de partidul ei, prin reîntoarcerea oamenilor politici reprezentanţi ai partidelor burgheze şi preluarea puterii de către ei" (*Ultima carte*, p.l62). Cu asta şi-a semnat condamnarea la moarte. Sau: „Subsemnatul Anton Golopenţia, de profesiune fost funcţionar, cu ultimul domiciliu în Bucureşti, Str. Dr.Lister 7, întrebat fiind, declar următoarele:

l. „Ce înţelegi dumneata prin «acţiunea de debolşevizare»?

Presupuneam, că în cazul în care ar învinge tabăra americană, ea ar proceda la o acţiune asemănătoare cele de „denazificare", de după al doilea război mondial. Adică la o acţiune de cercetare a activităţii politice a tuturor cetăţenilor, din timpul regimului comunist". (*Ultima carte*, p. l55).

Iată cum Anton Golopenţia, „dincolo" fiind, ne dă lecţii şi în această privinţă: chiar sub stare de arest şi de tortură, el se

gândea la necesitatea declanşării *procesului comunismului*. Sanda Golopenția a urmat gândul, rămas testamentar, al părintelui său, adunînd documentele procesului în *Ultima carte*, una dintre cele mai cutremurătoare scrieri din toată cultura română. Cu atât mai mult suntem datori, la rândul nostru, să punem pe masă alte şi alte asemenea dosare, în numele dreptului la memorie corectă, ca să ne putem aduna odată acasă cu gândurile iar existența să capete sens şi pentru noi.

P.S. Mă întreb dacă Vladimir Tismăneanu este pregătit să audă şi să înțeleagă sensul şi gravitatea acțiunii pe cale de-a o întreprinde în legătură cu dosarele, de unde trebuie începută cercetarea şi care sunt adevărații răspunzători (+ executori) ai crimelor comise la scară națională şi în serie istorică.

IV
CAPODOPERE

O nouă exegeză a *Mioriței*

Mioriței i se consacră mereu studii ştiinţifice de reală importanţă, împotriva tendinţei de ultimă oră de a se acorda culturilor prealfabete consultaţie minoră, chiar depreciativă. Se dovedeşte că în „conflictul interpretărilor", aprins dramatic în lumea contemporană pentru fundamentarea unor principii forte şi de perspectivă, realitatea gravă a morţii, asumată curajos de păstorul carpatic, gânditor şi artist anonim, se menţine, fără a se eroda o clipă, ca interes tematic şi speculaţie filosofică de cea mai fină fibră. Pare că începe să se înţeleagă, în sfârşit, rostul întâmplării de „pe-un picior de plai", derutantă şi greu accesibilă chiar şi minţilor luminate. Nu este vorba de un simplu omor, aşteptat cu frică, lene ori resemnare, cum s-a crezut prea adesea şi cu uşurătate, ci de cea mai grea încercare pe care fiinţa şi-o impune pentru a se defini ca umanitate, în raport cu sine, cu lumea şi cu existenţa.

Mioriţa s-a arătat drept enigma enigmelor; la un examen al culturilor, mulţi ne pot întrece, de la distanţă, prin războaie grozave, prin rafinamente diplomatice, prin descoperiri tehnice care au schimbat faţa lumii, în bine ori în rău, prin capodopere artistice măiestrite, prin forme de trai cotidian de înaltă civilizaţie. Nu trebuie să fim prea mîhniţi, să ne credem neputincioşi, ci să ne bucurăm, pe cât omeneşte este posibil, de izbânzile altora. Îndemn ce decurge chiar din „testamentul" mioritic. Fiecare cu zestrea lui. Noi, românii, am depus (şi continuăm s-o facem) o probă de comportament existenţial în cel mai sensibil moment ontologic, de fiinţare a fiinţei, moartea; ar spune Martin Heidegger, în inima *Dasein*-ului. Multă vreme va trece peste omenire şi moartea carpatică va fi mereu

invocată în „conflictul interpretărilor”, pentru ca umanitatea să nu se abată de la direcţiile esenţiale. Se va dovedi în scurt timp (şi semne deja se arată) că nici o capodoperă artistică universală, de nicăieri şi de niciunde, nu pune în ecuaţie problematica morţii cu aceeaşi cutremurare şi interes pentru a reţine în imagine, prea adesea tulburată, chipul omului ajuns la cumpănă.

Fapt demn de reţinut şi semnificativ: cercetarea mioritică mai nouă se bucură de sprijinul specialiştilor de primă competenţă, aceiaşi care au observat fenomenele la faţa locului şi au încercat, fără prejudecată, să le situeze în generalitatea umanului. Aşa este *Mioriţa la dacoromâni şi aromâni*, ediţie îngrijită de Nicolae Saramandu şi Emilia Şt. Milicescu (Ed. Minerva, Bucureşti, 1992), o lucrare care dovedeşte extinderea „spaţiului mioritic”, acoperind toate graniţele naturale ale limbii româneşti; sau *Mioriţa şi alte studii şi note de folclor românesc* (Al.I. Amzulescu, Bucureşti, Centrul Naţional de Conservare şi Valorificare, 2001), unde atenţia se abate spre o nouă direcţie a cercetărilor, aceea a riturilor profesionale dezvăluite de colinda transilvană, ceea ce pune în discurs intenţia păstorului de a-şi construi un orizont propriu de viaţă, dar şi general uman, în spaţiul actelor de gândire. O altă *Mioriţă*, de acut interes contemporan se datorează lui Al. Husar (Iaşi, Editura Universităţii „Al.I. Cuza”, 1994), lucrare polemică, restauratoare de adevăr şi de realitate şi care stabileşte din nou şi din nou punctele noastre de convergenţă spre mioritism, la toate nivelele de cultură, orale şi savante. Se poate spune că autorii reuşesc, prin efort comun, să scoată „mioritologia” din impas. Ei nu repetă vechile idei, fecunde la vremea lor, dar care începuseră să devină apăsătoare, ci găsesc noi căi de acces către esenţa problemei, reînnodând-o, revitalizând-o, aşa cum şi Moartea se vrea mereu prezentă.

Cea mai recentă abordare a problemei, inedită ca perspectivă ştiinţifică, a efectuat-o Ştefania Mincu, *Mioriţa – o hermeneutică ontologică* (Constanţa, Ed. Pontica, 2002). Titlul arată direcţia investigaţiilor. Autoarea a avut curajul, dublat de competenţă, să pună textele, *în totalitatea lor*, sub cea mai severă observaţie şi din unghiuri diverse, precis delimitate. Astfel, apelează la instrumentarul analitic al lui Martin Heidegger din *Sein und Zeit*, dovedind că se aplică perfect pe teren mioritic în ce priveşte constituirea şi fenomenologia *Dasein*-ului. Aşa că nu despre un păstor pierdut în pustietate şi ameninţat cu moartea de către confraţi este vorba în *Mioriţa*, în primul rând, ci despre Fiinţa ca prototip al umanităţii, care ştie să-şi chivernisească actele şi clipele sub presiunea unui soroc, fără drept de recurs, plasat într-un timp imprevizibil. Orice inscripţie din cimitir, chiar dacă se reduce la nume şi dată, fără pozele de circumstanţă şi naiva tristeţe, constituie semnul prefigurării sorocului. Inscripţia nu omoară. Se şi spune: „i-a venit sorocul", ca anunţ al unui moment decisiv. Nu înţeleptul, ci nebunul trece fluierând prin cimitir şi prin viaţă. Una este să priveşti „clipa cea repede" cu lenea celui care-şi spune „mai este", şi alta să-ţi creezi certitudinea c-o poţi transfera imaginar în prezent, făcând-o să te însoţească aproape şi potolit. Este lecţia *Dasein*-ului, ne spune autoarea. Finitudinea acestuia înseamnă tocmai Moartea. Fiinţa (*Das Sein*) poate oricând rătăci fără folos în timp (*in der Zeit*), încolo şi încoace, fără a se întreba neapărat în legătură cu rostul şi întinderea sinelui său. În momentul în care Fiinţa, cu majusculă, devine conştientă de sine, adică realizează că se află în lume, *aici* şi *acum*, în sensul lui *Da*, cu răspunderi grave, Moartea îi sare în faţă ca o leoaică, aşa cum iubirea, corelat al morţii, îi apărea vie şi prezentă lui Nichita Stănescu. Asta i se întâmplă şi păstorului mioritic. Lui i-a sosit clipa interogatoare a morţii, adică a *Dasein*-ului şi se simte dator, faţă de sine şi faţă de ai săi, să se rostească *aici* şi *acum.* Suntem îndemnaţi să credem că *aici*-ul şi

acum-ul, atribute temporale tipic heideggeriene, sunt semne asociate (ori substituite) ale celor doi autori ai „complotului", care, în mod paradoxal, ne asigură Ştefania Mincu, nu doresc, în fond, să-l asasineze pe păstorul „streinel", ci să-l iniţieze întru moarte, adică să-l salveze de moartea „rea", urîtă, laşă, primită cu inconştienţă. Aşa se justifică demersul ontologic al mioritismului. Din această perspectivă, atenţia se abate spre făgaşul ei firesc: Fiinţa capabilă să judece moartea, cu alte cuvinte să se situeze în *Dasein*. Perspectiva tradiţională se cuvine drastic limitată. Ea pune accent pe conflictul dintre „rivali" şi pe „omor", dându-se cîştig de cauză factologiei, nu fenomenologiei.

Ca modalitate de examinare a materialului faptic, autoarea apelează, cum s-a înţeles deja, la tehnica hermene-utică, mai precis cea exersată de Heidegger, urmat de unii dintre adepţii săi mai importanţi, Georg Gadamer şi Paul Ricoeur. Opţiunea se motivează prin faptul că numai hermeneutica heideggeriană, nu oricare alta, pune în centrul preocupărilor destinul tensionat al fiinţei, înălţată prin decizia de a interoga moartea *aici* şi *acum*, în chip de experiere şi de atenuare a angoasei; iar aceasta, nu ca simplă aventură a cunoaşterii în spiritul lui „ce-o fi oare dincolo?", ci ca mod de întărire a umanităţii în om.

Ceea ce i-a asigurat Ştefaniei Mincu deplin succes pe parcursul întregii cărţi este lectura proprie, singura adevărată de altfel, pe care ne-o propune privind textele mioritice, apărând şi mai clar în evidenţă erorile folcloriştilor de până acum. Se ştie că se pleda pentru eliminări arbitrare: Ovid Densusianu incrimina *Miorița* lui Alecsandri, C. Brăiloiu suprasolicita o variantă vrânceană, Emilia Comişel punea accent pe latura melodică etc. În asemenea condiţii hermeneutica nu-şi găseşte suport real. Ştefania Mincu acordă statut egal tuturor textelor mioritice, inclusiv celui alecsandrian, de la colind la baladă, de la cântec la descântec (sunt şi legende!), răspândite în toate zonele limbii române. Luate laolaltă, în *corpus*, obligă la abordare

hermeneutică. Faptul se impune cu atât mai mult cu cât textele, citite cu atenţie, se sustrag statutului de variante, în sensul că multe cuprind informaţii individualizate, proprii, „chiar contradictorii" unele în raport cu altele, dar omologabile la un nivel superior al fiinţării, tip *coincidentia oppositorum*; ceea ce este ideal pentru hermeneutică. Textele nu mai sunt considerate „variante", ci *Mioriţe*, adică unităţi poetice oarecum de sine stătătoare. Un text, o Mioriţă, scoate la iveală un amănunt inedit despre „mioara năzdrăvană"; în altă parte, în legătură cu distribuirea rolurilor, cu insemnele profesionale sau etico-estetice ale păstorului, cu „maica bătrână, cu alegoria „moartea-nuntă", configuraţia cosmică etc. Se ordonează semne care înscriu, în direcţie hermeneutică, modul de constituire pas cu pas şi de arătare a *Dasein*-ului, de situare a fiinţei în clipa lui *Da*, în prezentul decisiv şi încărcat de sens.

La nivelul *corpus*-ului, al Mioriţelor, se operează o dublă pozitivare a actului relevat din adâncul întâmplărilor: pe de o parte „datarea" morţii în timpul *Dasein*-ului (fiinţa fiinţînd aici şi acum); pe de alta, situarea spaţială în tiparul discursului formalizat, dat fiind că este vorba de un simulacru, de o punere în scenă a morţii, nu de un omor autentic, despre care aflăm prin *zicere*, prin „cântec", prin „poveste". *Zicerea* capătă investitură, se substituie oricărei realităţi, devine singura instanţă credibilă, pentru că se bucură de prestigiul instituţionalizării,

Sub aceste orizonturi de gândire, mereu în mişcare concordantă, Ştefania Mincu îşi dezvoltă, cu bună dispoziţie intelectuală, temele favorite, începând cu teoria omorului simulat şi transpus în schemă ritualică, trecând la acurateţea analizei paradigmelor timpului mioritic ("Dac-o fi să mor", „Frate, cum îţi vrei moartea?"), continuînd cu „testamentele", „metaforele", cântarea orfică din unele Mioriţe, ca post-scriptum al „blîndei linişti", restaurarea conceptului blagian de „spaţiu mioritic", pe motivul că *Mioriţa* nu este doar un singur text în variante, ci o

pluralitate larg diseminată şi intens trăită. Multe alte aspecte sunt de reţinut, de pildă redescoperirea mitului zamolxian, tipologiile feminine, convingerea că *Mioriţa*, ca *Text*, reprezintă o operă de patrimoniu etc.

În ce mă priveşte, spun drept şi „curat" că n-o urmez pe Ştefania Mincu în anumite puncte (cu excepţia celor enunţate mai sus), fiind determinat de propria mea lectură. Nu este vorba de o discordanţă de fond, ci de o diversitate de gândire în cooperare. Nici prin cap nu-mi trece să-i propun să procedeze altfel. S-a decis pentru un traiect pe care l-a condus cu deplină stăpânire. Totuşi, nu aş pune accent atât de ferm pe ideea de ritualizare la originea originilor comportamentului păstoresc, izolat în complexul profesional socio-uman. În acest caz, autoarea ar fi fost obligată să dea altă variantă propriului discurs. Nici suprasolicitarea profanului nu mă convinge. *Emoţia religioasă se află în iniţiala oricărei culturi*. Apoi sunt prea multe ipoteze, repetări, poetizări. Eliminarea lor ar duce la o carte mult mai consistentă. Cât despre Nicolae Branda, nu cred că trebuie minimalizat. O propoziţie ca: „Omorul mioritic devine o pură practică semantică" (p. 436) merită admirată pentru jocul sofistic. La fel: „... avem mai degrabă *vocea* sensului şi nu *sensul*" (p. 470).

Propoziţia finală din *Mioriţa – o hermeneutică ontologică* trebuie să dea serios de gândit cercetătorilor în domeniu: „Pentru a fi mai expliciţi, vom spune că cercetările actuale ale *Mioriţei*, în cazul nostru, trebuie să depăşească stadiul descripţiei etnografico-etnologice" (p. 442). Nimic mai adevărat. În repetate rânduri am pledat pentru acelaşi lucru, până am cauzat nervozitate. A rămâne pe loc înseamnă înmormântarea ştiinţei şi, totodată, a unor capodopere „de patrimoniu". Se şi aud voci pe tema: „ce facem cu folclorul?". Iată de ce lucrarea Ştefaniei Mincu are semnificaţia unui semn augural.

Mioriţa în transhumanţă mondială

Sub titlul *Mioriţa străbate lumea*, Ion Filipciuc publică un masiv volum cuprinzând un număr impresionant de traduceri ale celebrei poeme române, în multe limbi ale planetei. Lucrarea este editată la Câmpulung Moldovenesc, Biblioteca „Mioriţa" şi şi-a făcut apariţia publică, probabil prima dată, la Salonul de Carte organizat de Biblioteca Municipală „Gheorghe Asachi" – Iaşi, 2002. Întîlnirea cu noua înfăţişare a baladei (colind, bocet, legendă) a fost şocantă, a trezit reacţii diverse, de la entuziasm la mirare, pentru că mai nimeni nu se aştepta la o recunoaştere atât de categorică şi de întinsă pe plan internaţional. Meritǎm lecţia. Trebuie să vină străinii să ne atragă atenţia, civilizat şi discret, asupra propriului tezaur cultural şi artistic. Am spus-o adesea: de câte ori se ivesc voci denigratoare de opere şi de scriitori români, de fiecare dată se dau replici zdrobitoare şi fără drept de apel. Este şi cazul *corpus*-ului de traduceri alcătuit şi îngrijit de Ion Filipciuc, *Mioriţa străbate lumea*.

Ca să ne dăm seama de dimensiunea fenomenului cultural în discuţie, să pornim de la câteva date statistice. 1) *Corpus*-ul cuprinde 123 de traduceri antologate. Ni se spune că anumite texte nu au putut fi incluse (deci sunt mai multe!), din motive tehnice credibile; 2) Traducerile s-au efectuat în toate limbile *latine* (chiar şi în unele dialecte): latină, italiană, spaniolă, portugheză, franceză; *germanice*: germană, engleză; *slave*: poloneză, slavonă, sîrbă, ucrainiană, rusă, bulgară. Apoi: în greacă, letonă, finlandeză, ungară, japoneză, arabă, idiş ş.a. Sub acest raport, *Mioriţa* se alătură *Luceafărului* lui Eminescu; şi această capodoperă a cunoscut transpuneri în aproape toate limbile citate; 3) *Mioriţa* cîştigă la scor în ce priveşte indicele de

frecvenţă a versiunilor în limbile de circulaţie: 18 versiuni în franceză, 15 în italiană, 14 în germană, 9 în engleză, 8 în rusă; 4) Printre traducători se află autori celebri, mari iubitori ai culturii noastre, unii dintre ei legându-şi numele şi de opera lui Mihai Eminescu; Jules Michelet (cu traducerea sa din 1854), Wilhelm von Kotzebue (traducerea datând din 1857), Carmen Sylva (1882), Ramiro Ortiz (1928), Mario di Micheli (1961), Maria Tereza León şi Rafael Alberti (1863), Alfred Margul Sperber (1947, 1968), Jean Rousselot (1985) etc. Dintre români: Vasile Alecsandri (1855), Iosif Vulcan (1877), Tache Papahagi (1922), Petru Iroaie (1958), D.I. Suchianu (1967), Traian Diaconescu (1991), Teohar Mihadaş (1994), Ion Cozmei (1996). Un secol şi jumătate de activitate neîntreruptă, în vreme ce istoria scrisă a textului se ridică la două sute de ani, dacă începem cu varianta colind, culeasă de la Năsăud de Ioan Şincai (1794).

Un amplu aparat bibliografic (selectiv, cu siguranţă) şi un studiu introductiv de mare întindere şi temeinicie confirmă ideea privind consistenţa şi actualitatea cercetărilor mioritice. Autorul ia în dezbatere orientările mai vechi şi mai noi, de la Odobescu la Petru Caraman, de la Ovid Densusianu la Mircea Eliade, întâmpinîndu-le critic pentru a aproxima direcţia posibilă a investigaţiilor în perspectivă. Din acest punct de vedere, părerile pot fi împărţite, fără nici o pagubă pentru cunoaştere, cu condiţia ca ele să fie concordante în liniile generale. O cercetare nu o exclude pe alta, ceea ce mi se pare firesc într-un domeniu atât de complex ca al ştiinţelor etnologice, unde materiile se aseamănă, se interferează, uneori chiar se opun în aparenţă (nuntă/moarte, vară/iarnă, lumea „de aici”/lumea „de dincolo”, Eros/Thanatos), pentru a se corela în planurile de adâncime. De aceea am convingerea că orice direcţie de cercetare care s-a manifestat în problematica *Mioriţei* (folcloristică, etnografică, mitologică, literară,

filosofică) a scos la iveală aspecte noi şi interesante, care intră într-o zestre comună.

Totodată, Ion Filipciuc are dreptate când regretă suspendarea în timp a direcţiei mitologice, iniţiată de Alexandru Odobescu şi de Theodor D. Speranţia. Au avut mai mult spor, deocamdată, alte orientări: cea *folcloristică* a lui Ovid Densusianu, pentru că se baza pe realităţi de interes mai presant în vreme, păstoritul carpatic, înzestrarea poetică a grupurilor de profesionişti; cea *filologică* a lui D. Caracostea, care identifica în problematica morţii din baladă un motiv de circulaţie locală, autohtonă, spre deosebite de *Meşterul Manole*, text destinat să ilustreze o arie geografică mai întinsă. Şi e firesc să fie aşa. Ne aflam după primul război mondial, când România Mare, ţară învingătoare, optimistă şi prosperă, dorea să-şi verifice singură forţele proprii, în toate domeniile vieţii interne, artă, cultură, ştiinţă, economie. Atunci se pun bazele unor instituţii şi opere reprezentative: Muzeul satului, Atlasul lingvistic, Dicţionarul academic al limbii, enciclopedii, istorii literare. Toate poartă marca etnicului. De aceea, chiar din anumite raţiuni ale strategiei cercetării, cei doi autori se situează pe poziţii individualizate, îi uneşte sigur şi ireversibil spiritul epocii.

Şi Mircea Eliade a avut motive să găsească suport şi reper existenţial, de data aceasta în spiritul întăritor al mioritismului, chiar dacă Ion Filipciuc îşi afirmă (şi pe bună dreptate) unele rezerve. Era la Paris, deci sub „teroare": plecase de la Lisabona presat de împrejurări. În capitala Franţei nu-şi găsea loc, fiind hăituit, cum a fost toată viaţa. SS-iştii, KGB-iştii, securiştii se rânduiau în a-l urmări strâns. Cu mare dificultate a reuşit să ţină câteva prelegeri de istoria religiilor sub ocrotirea lui Georges Dumézil. O rază de speranţă îi venea de la Payot. Îl vizita pe Enescu acasă, sleit şi acesta, prilej pentru o oră de conversaţie în româneşte. Eliade, mai tânăr, făcea focul sărăcăcios, din

câteva surcele şi primea o supă caldă, din mult-puţinul marelui compozitor. Curând a fost nevoit să fugă în America. În Europa nu se găsea loc pentru el.

Ce era în ţară? Vremea Anei, a lui Brucan, a lui Teohari. Triumful sovietizării şi al proletcultismului. Intelectualitatea spulberată. Românii trăind sub „teroarea istoriei". Cei din exil, la fel de năpăstuiţi, se adunau în cercuri restrânse, făureau proiecte, publicau cărţi de valoare, cum nu se întâmpla în ţară, în deceniul '50-'60. Cu alte cuvinte, trăiau cu iluzia „rezistenţei prin cultură", o adaptare a teoriei despre „boicotarea istoriei", tot de inspiraţie mioritică. Din acest complex psihologic stresant şi nevrozant, s-au născut studiile lui Eliade despre „cele două mari capodopere ale românilor: *Miorița* şi *Meşterul Manole*". Aşadar, fiecare generaţie îşi extrage înţelesurile după propria-i experienţă de viaţă şi de moarte. Astăzi terorismul a cuprins planeta. De ce tocmai acum *Miorița străbate lumea*?

Trist şi ucigător ar fi, pentru noi, românii, dacă ne-am pierde şi iluzia că *Miorița* ne întăreşte în momente grele, de urgie, care vin din toate părţile. Desigur, ţine de un resort mistic (şi de neînţeles) această putere de rezistenţă şi de întoarcere către sine, spre adâncurile fiinţei, ca în versetul biblic: „Acolo şezum şi plînsem". Ne-a fost de folos, de vreme ce încă rezistăm. Ar trebui să ne construim un monument al aducerii aminte, din aceeaşi dorinţă de întărire sufletească. Dar ni se impune să distrugem monumentele. Şi se găsesc ticăloşi s-o facă.

Ion Filipciuc pledează, în studiul introductiv, pentru situarea *Mioriţei* în planul folclorului comparat. Pe această cale, se deschid mari perspective cercetării, depăşindu-se cadrul strîmt al autohtonismului. Se iveşte şansa rezolvării multor probleme, la care generaţia lui Densusianu nici măcar nu visa. În primul rând, se lărgeşte registrul tematic. Pentru folcloriştii autohtonizanţi, valoarea textului se află în dependenţă de un anume motiv decupat din ansamblul compoziţional, de pildă

testamentul păstorului sau locul şi momentul de transhumanţă, unde şi când se produce asasinatul, întemeiat pe conflicte obişnuite; sau frica de strigoi. Alegoria moartea-nuntă trece drept o contrafacere, un viciu de improvizaţie, datorat poetului Vasile Alecsandri. În viziune comparatistă, nu numai că este confirmată alegoria, dar trece pe primul plan de interes în cercetare. Începutul l-a făcut Petru Caraman, într-un studiu publicat postum (volumul *Pământ şi apă*, „Junimea", 1988), care descoperă moartea tânărului nelumit în cântecele poloneze cu caracter familial, numite *dume*. Ion Filipciuc adaugă exemple şi din alte literaturi, în continuarea cercetării lui Petru Caraman. O mulţime de elemente incifrate de limbaj (obiecte ritualice, gesturi, vocabule) susţin răspândirea mai largă, extracarpatică a alegoriei. În forme rudimentare, ca la polonezi, sau dezvoltate şi sofisticate, cum apare la români.

Din cauza diversităţii şi deghizamentului formelor de expresie, comparatismul care se practică poate abate cercetarea şi pe căi riscante. Mergând din aproape în aproape, se constată că şi Ofelia împleteşte pe apă o cunună şi este nenuntită. Greu de crezut că poate intra în discuţie decât ca o imagine întâmplător asemănătoare. Pe mine mă interesează, înainte de toate, mioritismul, adică moartea ca realitate în sine, aşa cum a fost proiectată de imaginarul folcloric în relaţie cu Eros, ori în spiritul cunoaşterii ontice, problematică dezbătută de Ştefania Mincu într-o lucrare comentată tot la această rubrică. Am impresia că Ion Filipciuc are tendinţa de a depăşi faza comparatismului folcloric tip Caraman, în favoarea comparatismului mitologic. Prevăd că se va întîlni cu marile mitologii ale morţii, din cele mai vechi timpuri şi atunci se va putea înţelege ce este autohton şi ce este universal în „cea mai frumoasă poemă păstorească din lume".

Când ştiința se întâlneşte cu poezia

Basmul *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte* nu s-a bucurat de atenţia cercetătorilor la nivelul altor capodopere de aceeaşi însemnătate, din tezaurul tradiţional: *Mioriţa, Meşterul Manole* sau chiar *Voichiţa, Toma Alimoş, Iovan Iorgovan*. Mă refer doar la repertoriul epicii în versuri şi în proză. Cele câteva eseuri ale lui C. Noica reprezintă doar fericite excepţii. Acest basm nu circulă în variante, ca folcloriştii să-l prelucreze după *tipuri* şi *motive*, potrivit tehnologiilor practicate îndeobşte. Textul se arată straniu în singularitatea lui şi dă impresia că nu lasă căi de acces unei abordări deschise şi sistematice. Este condiţia unei anumite categorii de capodopere; dar nici măcar nu figurează printre lecturile preferate din manualele şcolare. Este mult mai comod să abordezi aspectele narative din *Prâslea cel voinic şi merele de aur*, personajele pline de pitoresc din seria de variante ale lui *Harap Alb,* decât un text enigmatic, încărcat de necunoscute, cum este *Tinereţe fără bătrâneţe…* De altfel, este singurul basm „pesimist" din oralitatea folclorică românească. Greu de găsit forme asemănătoare în culturile altor popoare, în aceeaşi serie narativă, adică a prozei fantastice care poartă denumirea de basm. Comparatismul folcloric poate fi salvat în cazul operei în discuţie, dacă se deschid graniţe către zonele întinse ale miturilor şi legendelor. Dintr-o asemenea perspectivă, a interspeciilor, se poate arăta că naraţiunea nu înfăţişează o simplă aventură voinicească despre şerpi şi căpcăuni, un pariu între generaţii, o întrecere de călărie şi de mânuire de sabie; ci pune în specie epică o probă de gândire dintre cele mai tensionate, obsedând existenţa omenească, aceea a morţii, şi

care şi-a găsit exprimarea în cântece elegiace şi în mituri, în legende şi în basme.

Se simţea, aşadar, nevoia recuperării pentru cultură a acestei capodopere româneşti, alinierea ei bine meritată alături de *Mioriţa* şi de *Meşterul Manole*. Iată de ce *Tinereţe fără bătrâneţe şi sentimentul tragic al timpului*, cercetare întreprinsă de Adrian Alui Gheorghe, teză de doctorat la origine (Editura „Conta", Piatra Neamţ, 2004) este, înainte de toate, oportună şi demult aşteptată. Lucrarea excelează printr-o bibliografie întinsă, diversă şi dificil de asimilat, datorită altitudinii estetico-filosofice a *corpus*-ului de idei, unde aerul devine respirabil numai pentru excursionişti încercaţi, iar informaţia care izvorăşte din lecturi multe şi vine puternic în aval riscă să-şi găsească cu dificultate un curs unic, o retorică fără asperităţi, o nouă arhitectură a ideilor sub sigla originalităţii. Se întîlnesc autori de pe toate meridianele timpului, de la Aristotel la Jacob Böhme, de la Sfîntul Augustin la Leo Frobenius, de la D. Cantemir la Roger Caillois, de la Tomaso Campanella la Martin Heidegger, de la Ch. Baudelaire la Roland Barthes, de la Ernest Bernea la Ovidiu Bârlea, de la Ananda Coomarashwamy la Lucian Blaga, de la Mircea Eliade la Jean Delumeau, de la Erasmus la C. Rădulescu-Motru etc. Este o ambiţioasă provocare la lectură: uneori irită, adesea descurajează.

De aici pornind, de la bibliografie, se poate vedea din capul locului direcţia cercetării. Folcloristul de profesie ar putea să observe numărul limitat drastic al titlurilor din bibliografia care-i este familiară; s-ar fi aşteptat la o lecturare construită cu instrumentarul propriu specialităţii sale. Punerea în act a scenariului strict folcloristic ne-ar arăta încă o dată şi încă o dată că *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte* nu este decât un basm ca multe altele: eroul creşte miraculos, se pregăteşte de aventură după tipic, în tovărăşia calului, străbate spaţii necunoscute, fiind întâmpinat de monştri etc. Faptul că

pruncul, încă nenăscut, îi şantajează pe părinţi, pretinzând, „în schimb", o fantasmă, anume „tinereţea veşnică", folcloristului i se pare o simplă şotie, o chestiune ce ţine de pitoresc şi de haz. Doar se spune că basmul este „o mare minciună", pentru a se adăuga, de îndată, că „e mai mincinos cine nu crede". Din această *coincidentia oppositorum* se naşte o nouă paradigmă; cu alte cuvinte, adevărul şi minciuna aflate în dispută îşi negociază reciproc domeniile, fluctuante şi greu de cuprins conceptual, pentru a se restructura semantic pe un plan superior, dictat de rigorile textului narativ şi de existenţa însăşi, în toată amplitudinea şi abstracţiunea ei. Este esenţa basmului în general, ca aventură a cuvântului.

Pe lângă acestea, *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte* poartă o marcă proprie. Ea este pusă în joc de un nou tip de *coincidentia oppositorum*, viaţă/moarte. Pretenţia noului născut are un tîlc profund, necunoscut în nici o altă creaţie mitico-folclorică: naşterea şi moartea se condiţionează reciproc. Prima îşi găseşte raţiunea de a fi, ca întâmplare, vie şi concretă, senină şi fericită, în corelaţie cu realitatea difuză, enigmatică şi înnegurată a celeilalte. Orice început, atâta timp cât aici se cuprinde omul ca fiinţă trecătoare, îşi are sfârşitul. Geneza se proiectează în apocalipsă. Pentru această direcţie de cercetare a optat autorul, încercând să pună în pagină mulţimea de voci, semnalînd, pe diferite tonuri, trista poveste a omului care îşi duce destinul între viaţă şi moarte. Basmul în sine nu a fost neglijat. El constituie pretext şi punct de plecare pentru o discuţie mai generală, care îl uneşte pe anonimul carpato-danubian cu orice locuitor al planetei din toate timpurile, capabil să mediteze asupra propriei existenţe. Astfel, *Tinereţe fără bătrâneţe…* intră în circuitul universal de idei în care s-au angajat, cu aceeaşi tensiune dramatică, şi anonimul din Caucaz ori din Africa, dar şi Sfîntul Augustin, Heidegger, Dostoievski, Borges, Noica. Un lucru este sigur, ne spune antropologia

genetică: teama de moarte, care stă la baza religiei şi a artei, s-a ivit în timpurile cele mai îndepărtate ale umanităţii, când primitivul abia învăţa să distingă răul de bine. Ea s-a transmis din mileniu în mileniu, din secol în secol, astfel că omului modern nu i-a rămas decât s-o adapteze, pe cât posibil, la condiţiile civilizaţiei sale. A lua act de comentariile despre moarte ale lui Kierkegaard sau ale lui Jankélévitch înseamnă să-i evoci, indirect şi de la mare distanţă, pe Ghilgameş sau pe eroul din *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte…*, pe Orfeu al Euridicei sau pe păstorul carpatic. Oricând „primele" victime ale morţii, Ghilgameş, Dumuzi, Ifigenia, Orfeu, Proserpina, eroul mioritic pot fi reactualizate într-un bocet sătesc sau ca pe ultimul drum al unui laureat al premiului Nobel. Vorba poetului, dintr-un refren funerar: „Moartea peste tot".

Mai excelează această scriere printr-un stil atractiv, dirijat şi de o mână experimentată, şi de o inimă de poet. Unui folclorist îmbibat de documente i s-ar fi cerut o lucrare riguroasă, după şablon, elaborată într-o formă severă şi seacă: o manieră acceptată şi bătută în cuie universitare. Adrian Alui Gheorghe a riscat o scriere liricizată, mai lejeră, mai jucată, în conformitate cu propria-i înzestrare naturală, situată sub semnul poeziei. A preferat, aşadar, „maniera interzisă". Doctorandului nu i se permite să zâmbească. Dar există cazuri şi cazuri. De data aceasta, cu siguranţă, exprimarea emoţională, liberă şi în întîlnire cu eseul, se află în perfectă concordanţă cu fondul materiei abordate. Am în vedere, mai întâi, un aspect colateral: exegeţii fenomenului funerar, de la Lucian de Samosata la Petre Ţuţea, au strecurat în scriere fie un pic de căldură lirică, fie o notă umoristică. Li s-a părut, poate, că moartea se lasă îmblînzită. Mai sigur şi mai dramatic, însă, s-a înţeles că moartea nu se prezintă ca un *obiect* de cercetare, asemenea oricărui altuia, circumscris şi clar. Este „ceva" difuz, absent şi, totodată, apăsător, care provoacă tensiune de

nesuportat, aşa că nu se poate reacţiona decât prin semnalele ascuţite ale disperării. S-a dovedit, prin îndelungă experienţă, că semnalul pertinent este „întrebarea justă", singura formă de exprimare (o ştim de la teoreticienii *Dasein*-ului), capabilă să provoace moartea să-şi dezvăluie identitatea, pentru a-l încuraja pe om să capete oarecare certitudine şi înseninare.

Mai am în vedere şi un aspect de fond. Toate cele trei mari rituri de trecere: *naşterea, nunta* şi *moartea*, opuse destinal, se unesc prin elemente comune. Citez doar unul, de natură formală şi stilistică, şi anume cântecul liric. Acesta le uneşte şi le desparte pe fiecare. Le desparte doar terminologic: cântec „de leagăn", „de dragoste", de înmormântare"; apropierea se realizează prin abundenţa formelor diminutivale, plasând textele într-o zonă a pateticului şi a naivului, în acord cu agitaţia de moment. Modelul diminutival mi se pare a fi *puiuţ-drăguţ-mortuţ*. Şi în cuprinsul lucrării în discuţie se întîlnesc liricizări vrând să arate, parcă, intenţia de implicare a eu-lui, ca şi în exegezele autorilor celebri. De aici s-ar deduce intenţionalitatea cercetătorului-poet: basmul românesc este doar un pretext pentru reactualizarea unei întrebări eterne. În acelaşi regim se înscriu şi autorii citaţi. Adrian Alui Gheorghe nu sistematizează ideile avansate deja, nu selectează opinii în sprijinul unei arhitecturi anume a lucrării. El cheamă vocile şi atât, ca lectorul să se convingă pe de o parte de realitatea multiformă a morţii, de dimensiunea corului tragic; pe de alta, la care participă şi el, cu mijloace proprii, să transfere din nou şi din nou în ficţiune discursul thanatic. Nu pledez în defavoarea dizertaţiilor tip referat decât în situaţii cerute de natura materialului supus cercetării. Tipul de dizertaţie-referat face parte din obişnuinţa doctoratelor. Pe de altă parte, mă întorc şi zic: modalitatea referat stă la îndemâna oricui. Orice filolog mediocru poate întocmi o dare de seamă, după punctaj, chiar şi pe un teren necunoscut, ca să se poată vorbi de „contribuţie".

Se iveşte un complex de experienţe în interiorul fenomenologiei tematicului, de natură practico-meditativă. Unele par să se grupeze în jurul întâmplării în sine, înţeleasă ca o plecare într-o direcţie necunoscută, prefigurată pe căi oculte. La capătul aventurii, se află un loc privilegiat care-şi aşteaptă oaspeţii; sau o fiinţă providenţială, purtătoare de dar şi de sfaturi bune. Experienţele thanatice se diversifică şi în direcţia sindromului obsesiv, acela care a dat naştere unei întregi literaturi funerare, din antichitate până astăzi, în special bocete; precum şi cărţi de instructaj (cărţi ale morţilor), monumente de artă funerară, adevărate memoriale ale durerii: piramide, stele, columne, mausolee. Mai mult decât atât, a luat naştere un limbaj specializat şi transparent în semantica dialectelor sale: rituri, gesturi, semne, simboluri. Toate acestea ţin de ceea ce se numeşte *iniţiere întru moarte*. Tot forme de iniţiere sunt şi meditaţiile, fie ritualizate, fie şablonizate în sentinţe. Este o problemă de ontologie: *cum* şi *cu ce* zestre intelectuală şi afectivă întâmpină moartea fiinţa. Pentru omul arhaic, acela care a depăşit încercarea aventurieră din *Epopeea lui Ghilgameş* şi din *Tinereţe fără bătrâneţe…*, moartea *este*, dar el o percepe „mai încolo", în viitor. Aşadar, are vreme, crede el, să se pregătească meditativ, s-o întâmpine „împăcat şi tare". Pentru omul modern şi „teoretic", acela al lui Heidegger (nu al lui Sartre) moartea *este*, dar *prezentă* şi *aici*. El are de ales între formula „împăcat şi tare" şi *Dasein*, până la un punct, sinonimie.

Aceste tipuri de experienţe funerare au intrat, într-o formă sau alta, în preocupările lui Adrian Alui Gheorghe. Dar, cum era de aşteptat, dată fiind formaţia sa preponderent literară, accentul îl poartă în lucrare experienţele interiorizate şi de gândire. De aici apelul la scrieri culte reputate. Textul folcloric a fost valorificat în măsura în care se comportă asemenea oricărei scrieri literare. Pot fi citate, în această privinţă, două exemplificări semnificative. Este vorba de

plasarea basmului cules de Petre Ispirescu într-o posibilă familie de variante. Materialul tradiţional este foarte sărac în această privinţă. În afară de un text cules de Ovidiu Bârlea, anume *Drăgan Cenuşă*, nu mai pot fi citate şi altele, cu interes. Doar o prelucrare a lui Eminescu, cu aplicaţie la viaţa contemporană, aşa cum obişnuia poetul în articolele politice. Câteva semnalări de secvenţe narative din spaţiul african ori brazilian se remarcă pe linia psihologiei mulţimii, în sensul fricii zoologice de moarte. Frica de acest fel, zoologică, nu s-a dovedit vreodată a fi creatoare, nici moral, nici în artă. Basmul românesc se întemeiază pe aventura căutării până la consumarea întregului segment de viaţă trăită, de aceea poartă o marcă psiho-mentală superioară. La graniţa dintre folcloric şi literar, se situează subcapitolul 4 din partea întâi, *Basmul în douăzeci şi una de „hologramе”*. Intenţia autorului este de a decupa un grup de forme şi expresii care s-au individualizat în oralitate, cum ar fi: „A fost odată ca niciodată…”, „A bătut ceasul naşterii”, „… mă topesc de-a-n picioarele” etc. Ele ar marca momentele conjuncturale ale naraţiunii, în curgerea ei liberă şi insinuantă. O asemenea reducţie a textului la formulele cele mai caracteristice a operat-o şi Adrian Fochi, atunci când a identificat „motivele” mioritice. Autorul dizertaţiei nu speculează până la capăt faptul folcloric. El optează pentru abordarea cuvântului ca rostire şi, în prelungire, ca scriere, cale fructuoasă şi modernă, care îşi are printre întemeietori pe Maurice Blanchot, ca să nu mă refer direct la sursă şi anume la specialişti reputaţi în antropologie genetică. Aproape toată secvenţa întâi, cu titlul *Dicţiunea basmului* (subcapitole: *Retorica unui titlu, „Tinereţe fără bătrâneţe” şi provocările lecturii, Mit (basm) şi poezie*) urmăreşte să arate că textul în discuţie se remarcă printr-o „literaturitate” marcată. Nu lipseşte nici încercarea de a transpune basmul, „după principiul hologramei”, în formă versificată (p. 38).

Dar, atenție: în momentul în care privim lucrurile în „literalitatea" lor (prefer „literaturitatea") universală, asociind oralitatea cu scrierea, basmul în întregime este o *holografie*, cel puțin în sensul etimologic şi de dicționar al termenului. Cât priveşte clasicitatea textului în sine (ceea ce ar însemna, potrivit codului, frazare clară şi distinctă, compoziție armonioasă, seducția realului şi a adevărului), *Tinereţe fără bătrâneţe…* se păstrează nesmintit între două lumi. Basmul excelează printr-o formă stilistică elegantă, cum se arată cu perseverență aproape în fiecare pagină. Nu putem şti, nici măcar cu aproximație, *ce* şi *cât* datorează oralității, *ce* şi *cât* îndemânării de condei a lui Petre Ispirescu. Dacă Vasile Alecsandri a salvat *Miorița* de la uitare, în varianta cunoscută (s-a spus: dacă şi-ar fi asumat-o, s-ar fi depăşit pe sine în folosul propriei glorii literare), bătrânul tipograf şi re-povestitor a procedat la fel cu *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte*. Dar aici riscăm să rămânem în domeniul periculos al ipotezelor. *Tinereţe fără bătrâneţe…* nu se bucură de situația privilegiată de oralitate a basmului lui Ion Creangă, *Povestea lui Harap-Alb*. Acesta cunoaşte multe variante orale, ceea ce înseamnă că relația dintre formele de pe teren şi cea redactată în laborator poate fi urmărită cu oarecare exactitate. Ion Creangă nu este „asemenea oricărui anonim", cum credea Vladimir Streinu, ci un creator de frază şi de imagine pe cont propriu. Doar prin deducție se poate spune acelaşi lucru şi despre Petre Ispirescu. Adrian Alui Gheorghe sfidează situația ambiguă semnalată (a lui *ce* şi *cât*), mizând pe situarea ființei muritoare în existentul imaginar, sub efectul deopotrivă de productiv al cuvântului, fie rostit, fie aşternut pe hârtie. Ne convingem încă o dată că seria de capodopere ale oralității se confirmă nu numai prin examenul axiologic în raport cu creația tradițională în general, dar, mai ales, cu procedeele artei savante. Este şi intenția nemărturisită ce se poate descifra în lucrare. Basmul lui

Ispirescu, *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte*, nu mai trebuie privit în spaţiul îngust al oralităţii: el se poate bucura de libertatea deplină a capodoperei.

Informaţia istorică şi arheologică arată că fenomenele de neolitizare s-au extins la mai multe tipuri de invenţii epocale, printre care se citează scrierea şi limbajele simbolice, specifice religiei şi artei. Viaţa agro-pastorală pretinde condiţii mai bune de deplasare în spaţiu, dar şi de comunicare în timp şi de stocare de informaţie. „Totul se află în cuvinte", spune un autor francez (Pierre Chaunu), ca apoi să se treacă în scriere. Invenţiile cele mai rapide şi spectaculoase s-au produs tocmai în domeniile pomenite ale limbajelor abstracte. În această privinţă, s-a operat în direcţia simplificării semnelor naturale şi a reducerii lor la coduri simbolice. Arta (naraţiunea, pictura, ornamentica) merge în paralel cu scrierea. Basmul însuşi, atunci când se naşte, îşi are rădăcinile în aceeaşi materie narativă cu „legenda" şi cu mitul, devenind „pădure de simboluri", cum îi place lui Adrian Alui Gheorghe să afirme, după o formulă consacrată. Peste tot, dincolo de realitatea concretă şi materială, se află un „ceva" tainic. Se gândeşte în imagini, se tinde către conceptualizarea diversului din lucruri; cu alte cuvinte, se începe experimentarea gândirii metafizice.

În închipuirea omului din neolitic, pădurea se încărca de valenţe magice. Ea era izvorul de imagini şi de bogăţie, de viaţă şi de bucurie, refugiul şi adăpostul tuturor oamenilor încercaţi de destin. Versul „Împărat slăvit e codrul" aduce în prezent o sensibilitate neolitică. Basmul este „o pădure de simboluri", dar şi o împărăţie cu toate aşezările omeneşti, împăraţi, slujitori, case, cu experienţe de viaţă îndeobşte cunoscute. Firească, toate acestea sunt tratate în direcţia simbolisticii textului, la care se adaugă şi un picuţ de imaginaţie poetică. Trebuie recitit capitolul *Poetica lecturii*, pentru a se cădea de acord cu justificarea lui – în structura tezei. În cele din urmă, se poate

conveni că autorul propune o variantă proprie de lectură a basmului *Tinerețe fără bătrânețe…*, ceea ce înseamnă, în ansamblu, un cîştig pentru lucrare. Un capitol semnalabil este şi *Sentimentul tragic al timpului*, pentru a se sublinia şi caracterul destinal al eroului, ales ca emblemă a umanităţii. Totodată se încearcă şi o tipologie a timpului, în măsura în care permite aplicaţii la text. Ambiţia autorului nu se opreşte aici. Pe el îl preocupă acea variantă mistică şi cosmică a timpului care stimulează creaţia. Se mizează pe durata benefică a naşterii şi a creaţiei, fie acestea şi cuvinte în mare parte sinonime, ce ţin de mitologia existenţei. Cultura tradiţională şi-a pus astfel de întrebări, imaginîndu-şi ursitoare, bune sau rele, mesagere ale timpului, momente astrale, visuri aducătoare de dar. Însă de aici am putea vorbi de o altă cercetare, care ar avea ca pretext altă capodoperă folclorică: *Legenda Meşterului Manole*.

Ca să închei, iată o cercetare curajoasă, cu puncte de vedere originale şi incitante, care pot trezi interesul (acut) oricărui om de cultură. Este şansa basmului *Tinerețe fără bătrânețe…* de a fi abordat de un iubitor şi practicant al scrierii frumoase, punînd totodată preţ pe documentul ştiinţific pentru argumentarea propriului discurs.

V
TEME, MOTIVE, SPECII, ARTE

O hermeneutică a obiceiurilor

Dacă lumea *de aici* se aseamănă cu cea *de dincolo,* rezultă că problema de fond, a existenţei, capătă un interes major sub raport ontologic, indiferent dacă suntem sau nu de acord cu o soluţie ori alta. Spre exemplu, *asemănarea (aici-dincolo)* poate fi înţeleasă într-un sens hotărât negativ. Pe o filă de jurnal, T. Maiorescu nota, fapt inedit pentru vremea sa, că arta nu trebuie să repete realitatea. Şi aşa aceasta din urmă este uniformă, plictisitoare, banală prin repetiţia din epocă în epocă, de la o generaţie la alta sau prin priveliştile cotidiene. Cu alte cuvinte, lumea artei nu aparţine lui *aici,* ci lui *dincolo*, se situează în spaţiul fictiv al imaginarului, unde invenţia, limitată totuşi la faptele ei omeneşti, nu are hotar.

Altfel spus: dacă lumea *de aici* se mută până la identitate în *dincolo,* înseamnă că ne aşteaptă o lume de greu plictis în post-existenţă, că omul din satul românesc *de tip clasic* (acolo unde obişnuiesc să situez momentul ideal al culturii autohtone, ajunse la maturitate) a fost total lipsit de har, de capacitate de imaginare şi de judecată, de detaşarea de a se privi pe sine şi ca subiect, şi ca obiect, ca totalitate, aşa cum *aici* şi *dincolo* circumscriu un întreg existenţial. Să nu ne mirăm, aşadar, că se aduc atâtea critici denigratoare (şi încă pe diferite tonuri de violenţă mânioasă ori de ironie) la adresa „tradiţiei conservatoare". Într-adevăr, ce înseamnă atâta sat, obicei, Mioriţă, Căluşari, sârbă, sarmale, Maria Tănase şi „hop ş-aşa"?

Invers, dacă lumea lui *dincolo* diferă, în sensul idealităţii, faţă de lumea lui *aici*, ne aşteaptă o post-existenţă senină şi fericită. Prin contrast, *aici*-ul ne apare plin de tristeţe şi de greu lumesc, în vreme ce spaţiul lui *dincolo* străluceşte de fericire şi de

voie bună. „Dalbul de pribeag" se întîlneşte cu „ai săi", moşii şi strămoşii, cu părinţii, fraţii şi rudele. Ei se aşază la mese întinse şi benchetuiesc într-o nesfârşită veselie. Este o fericire visată şi dată ca *reală*, după toate regulile mitului. Un gânditor pozitivist ar putea comenta negativ această viziune optimistă şi naivă asupra lui „dincolo". O modalitate precară în judecată şi în arte îl face pe omul tradiţiei să nu-şi poată organiza mulţumitor viaţa din timpul fiinţării pământeşti şi să ducă un trai mizer. Nu-i rămâne decât iluzia unei existenţe împlinite pe celălalt tărîm. De aici metafora raiului, a iadului, a unei întregi geografii mitice care poartă însemne cu totul diferite de cea reală, concretă.

Se poate gândi şi aşa. Dar există un risc de procedură şi de concepţie. Individul trăitor într-o societate determinată îşi pierde identitatea, trăieşte fragmentar şi împărţit într-o semi-existenţă precară (care-l minimalizează sub toate aspectele spirituale şi de supravieţuire biologică) şi într-o existenţă fabulatorie, care-i supravalorizează puterile lucrative. El îşi pierde unitatea firească, naturalizată în propria lui fiinţă, cade din umanitate. Este o idee extremistă cultivată subtil de Henri H. Stahl în diverse eseuri, autorul imaginându-şi satul românesc numai în culori sumbre, apocaliptice, iar pe ţăran – victimă a propriilor prejudecăţi, decimat de boli, foamete şi de pasiuni infernale. Din fericire, realitatea socio-umană din satul românesc de tip clasic, decriptată cu bună credinţă, infirmă asemenea idei propuse prea la repezeală.

Este şi rolul, penetrant şi decisiv, al cărţii lui Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo*. Se pune în aplicare o formulă hermeneutică interesantă, destinată să asigure suportul teoretic şi coerenţa unui întreg sistem de obiceiuri. *Preexistenţa, existenţa, postexistenţa* sunt „coordonatele" demersului hermeneutic şi, totodată, capitolele de bază ale cărţii. Problemele în litigiu (asemănarea/ neasemănarea între *aici* şi *dincolo*, unitatea/ fărîmiţarea individului, facultatea inventivă a tradiţiei) au căpătat o soluţionare de care trebuie să se ţină seama. Fiecare secvenţă

existenţială reprezintă un moment din istoria individului (a fiinţei, în cele din urmă) păstrându-i unitatea firească şi naturală şi pregătindu-l pentru experienţele fundamentale şi ciclice, viaţă-moarte-viaţă, în aşa fel încât umanitatea să triumfe. În preexistenţă, ni se spune, în baza unor informaţii curente de biologie şi astrofizică, au loc evenimente extraordinare, comparabile cu fenomenele explozive ale Big-Bang-ului din domeniul cosmic. Segmentul de viaţă intrauterină dă prilej, cum se ştie, să se repete, în trepte suitoare, toată saga regnului animalier, de la cele mai simple vieţuitoare până la ipostaza de om. Filogeneza este înscrisă pentru totdeauna în ontogeneză. Cu această zestre vine omul pe lume. Rezultă că preexistenţa nu se reduce doar la perioada prenatală: ea are o întindere insondabilă în timp, în aşa fel încât, la naştere, individul este pe deplin format, puternic şi pregătit pentru o nouă treaptă suitoare în propria lui fiinţă.

Naşterea înseamnă intrarea individului în existenţa concretă şi terestră. Din acest punct al discuţiilor, Ion Ghinoiu se situează pe teren strict etnologic şi rămâne consecvent cu sine până la sfârşitul cărţii. Sunt de reţinut două aspecte ale problemei. În primul rând, preeminenţa riturilor postnatale patronate de divinităţi ale destinului (Ursitoarele), dublate de personalităţi umane, în roluri consacrate, de moaşe şi naşi, reprezentanţi ai moşilor şi strămoşilor. Se dovedeşte că între *aici* şi *dincolo* sunt afinităţi şi corespondenţe. Cu alte cuvinte, o cale permanentă de acces. Rostul acestor rituri, ne face Ion Ghinoiu să înţelegem, trebuie căutat în interesul general şi cultural de a fi evitată *ruptura* între preexistenţă şi existenţă. Noul născut este translat, prin rituri („de trecere”), într-un mediu oarecum cunoscut, familiar. În al doilea rând se situează riturile şi obiceiurile *pregătitoare pentru viaţa* de aici. Atenţia totală este acordată vârstelor tinere: copilăria, adolescenţa, tinereţea, prin jocuri de iniţiere, cete de fete, de feciori, fratrii, frăţii, şezători, hore etc., pentru a se culmina cu instituţia căsătoriei, aceasta fiind la rândul

ei generatoare de alte destine umane. Se alătură încă o serie de practici îndătinate (îndeosebi paralel cu vârsta maturităţii), care urmăresc *pregătirea pentru moarte*. Căci moartea *se învaţă* şi se experimentează înainte ca individul să joace propriul său rol final. Încă o dată se are în vedere evitarea *rupturii*, în acest caz de la existenţă la postexistenţă. Astfel, individul se află implicat permanent într-un proces de devenire şi de înălţare în umanitate, de la preexistenţă la existenţă şi de aici la postexistenţă. El îşi păstrează unitatea ca persoană, atâta cât îi este dată şi determinată în calitatea de fiinţă terestră şi gânditoare. În această direcţie de meditaţie îndeamnă logica formelor tradiţiei. Dacă se pune accent pe aspecte secundare şi accidentale, sărăcie, boli (acestea nu lipsesc din nici o societate, fie ea şi hipertehnicizată), frică de strigoi etc., înseamnă că nu se vede pădurea din cauza copacilor. Adesea *năzuinţa* trece înaintea *putinţei*, pentru că sfidează accidentele şi experienţele nesemnificative şi tinde să-l situeze pe individ, fie şi imaginativ, pe trepte înalte de umanitate. Tocmai năzuinţa constituie esenţa culturii tradiţionale, în interiorul căreia sistemul de rituri şi obiceiuri raportate la cele trei coordonate hermeneutice (preexistenţa, existenţa, postexistenţa) are greutatea incomensurabilă a unui aisberg.

Hermeneutul nu se angajează în discursuri filosofice subtile şi sofisticate. El nu inventează concepte, principii, teze şi antiteze cu ajutorul cărora să zboare în spaţiile metafizicii abstracte. Hermeneutul găseşte materia primă în realitatea concretului, în documente, acte, fapte, forme de gândire gata elaborate şi fixate în tipare, pe care le ordonează într-o direcţie dictată de însăşi natura materialelor. Arhitectura se ridică de la sine, iar elementul filosofic, nelipsit în asemenea situaţii, se află implicat în totalitate şi se arată ochiului, mai mult ori mai puţin exersat, deschis şi cu generozitate. Dacă lucrarea este condusă cu bună credinţă şi în văzul lumii, nimeni nu-şi poate permite s-o răstălmăcească, fără riscul de a se compromite.

Aşa procedează şi Ion Ghinoiu. S-ar putea să nu fi pornit, la început, cu intenţii hermeneutice; în acest rol, cercetătorul accede direct de pe teren, *văzând şi făcând*. Autorul are la îndemână un inventar etnologic de-a dreptul copleşitor de bogat şi de divers, demn de memoria computerului, pe care ştie să-l pună în construcţie, să-l vizualizeze, să-i dea stabilitate. Poate înfăţişarea este oarecum fastidioasă, ca o haină grea şi strălucitoare de sărbătoare. Faptul se explică prin nevoia, nu totdeauna justificată, de cumul documentar, de exemplificare. Asta se observă îndeosebi din schemele şi în tabelele rezumative, la rândul lor, adevărate cărţi în perspectivă. Aşadar, *Lumea de aici, lumea de dincolo* se prezintă ca o carte care cuprinde în interiorul ei şi în serie concentrică mai multe cărţi posibile. Aşa se prezintă şi cultura orală luată în totalitate.

Adesea, în abordările de tip hermeneutic, ceea ce numim „coordonatele" de bază (în cazul de faţă, preexistenţă-existenţă-postexistenţă) sunt dublate de altă garnitură de „coordonate", pentru conexiuni mai întinse ori mai strânse. Pentru *Lumea de aici, lumea de dincolo*, dublura o constituie seria de divinităţi protectoare pe parcursul întregului lanţ existenţial: Mama Zeiţă (modelul neolitic), Zeul solar (modelul indo-european) şi Iisus Hristos (modelul creştin), toate făuritoare de mari epoci culturale. Cea de-a doua garnitură de „coordonate" (poate fi considerată şi „prima") este foarte precis determinantă în viaţa etnografică şi în economia lucrării: divinităţile protectoare, simboluri cultice şi culturale, asigură plasarea individului în cosmicitate. Cu alte cuvinte, el nu este niciodată singur. Învaţă să vieţuiască într-o lume care este a lui şi a tuturora. Numai sub privirea divinităţilor protectoare capătă sens tripticul pre-existenţă-existenţă-post-existenţă şi se reface permanent ciclul vital viaţă-moarte-viaţă, ideal pe care cultura modernă nici măcar nu şi-l propune.

Eterna tinerețe a geniului

Cartea *Brâncuşi. În căutarea formelor* ilustrează sigur şi pregnant un anume aspect al antropologiei, mai precis, antropologia artei. Aşa se şi explică prezentarea ei la această rubrică a „Convorbirilor literare". Este o *carte-album*, „prima dintr-o serie", prilejuită de Anul Brâncuşi – 2001. Aşadar, se conjugă aici eforturi spirituale de anvergură, după statura monumentală a personalității celebrate: critici de artă, monografişti, oameni de cultură, literaţi, cineaşti de pe toate meridianele lumii. Programul de editare se arată a fi larg şi ambiţios şi urmăreşte în mod expres „noi orizonturi ale cercetării", cum se precizează în subtitlul cărţii.

Este în spiritul lui Victor Crăciun, unul dintre autori, care are viziunea spaţiilor largi, a dinamicii imaginarului, a formelor elocvente, discursive, ceea ce a experimentat şi în *corpus*-ul eminescian, pe întinderea a zece volume. El s-a făcut cunoscut şi apreciat printre somităţile culturale din ţară (şi nu numai) prin numeroase studii consacrate sculptorului român, prefeţe, filme documentare, cercetări de ansamblu. Cel de al doilea autor al volumului *Brâncuşi. În căutarea formelor* este Lucian Radu Stanciu, cu preocupări de hermeneutică aplicată la spiritualitatea greacă şi, totodată, un expert avizat al universului formelor plastice brâncuşiene. Amândoi autorii se completează armonios şi necesar, în deschideri orizontice, în expertize şi în strategii ale cercetării, reuşind să cuprindă întreaga ecuaţie antropologică a miracolului de la Hobiţa, ca *axis mundi* în configurarea imaginarului plastic modern.

Miza cărţii o constituie tocmai acest miracol: tot continuăm să vorbim despre „semne şi minuni", care încă mai

sensibilizează oamenii şi locurile. Miracolul se împleteşte cu legenda. Cuvântul vine de la latinul *miraculum* = minune, minunăţie; şi de la *mirabilis/ mirabilia* (fr. *merveilleux* = de mirare, uimitor, minunat). Mai înseamnă şi incredibil, în accepţiunea de „înălţare cutremurătoare" pe care Rudolf Otto o dădea sacrului. Într-adevăr, pare de mirare, incredibil, ca un pui de ţăran de la Hobiţa, care nu ştia să mânuiască decât fluierul ciobănesc şi briceagul pentru încrustări măiestrite în lemn, să pună stăpânire pe cea mai sălbatică şi abraşă artă a secolului, sculptura. Dar este de minune că micul păstor s-a decis să pornească spre necunoscutul cel mai familiar sieşi, de la Hobiţa la Tg. Jiu şi mai departe, urcând de la lemn la piatră, de la lut şi marmoră la metale, ca pe nişte *trepte de înălţare*. Purta în sine, în adâncurile abisale, avânturile Coloanei şi zâmbetul eminescian al Somnului, ca să se confirme, iarăşi şi iarăşi, că geniului îi stau bine tinereţea şi cutezanţa.

În faza craioveană, de la 12-13 la 22 de ani, timp de un deceniu, tânărul artist se maturizează deplin. Se află, într-adevăr, „în căutarea formelor": primeşte comenzi măgulitoare, cunoaşte chipuri umane pe care le va păstra în amintire pentru a le remodela în îndelungi şi răbdătoare exerciţii de polisare, frecventează cu ardoare cercuri elitiste, cunoaşte poezia lui Eminescu, foarte îndrăgită de intelectualii din Bănie. Mai mult decât atât, aici miracolul se întîlneşte cu legenda, căci de la Hobiţa la Craiova a fost un parcurs mereu suitor. Legenda poartă denumirea Biserica Madona Dudu, unde Constantin Brâncuşi a găsit găzduire în toată perioada craioveană. Se vorbeşte despre o icoană cu chipul Sfintei Fecioare, descoperită, ca prin minune, într-un dud. Craiovenii, evlavioşi, au ridicat acolo, cu secole în urmă, o biserică, mai întâi din lemn, ca mai toate lăcaşurile noastre de cult, încă de la începuturile creştinării. I-au spus *Madona Dudu*, cu rezonanţă misterioasă de *Domnişoara Pogany*. A fost un semn? Întrebarea rămâne, iar

legenda se cunoaşte şi a făcut carieră, asemenea unei capodopere.

Aceasta ar fi tinereţea lui Brâncuşi, persistând în atenţia exegeţilor, de la V.G. Paleolog la Petre Pandrea, de la Petru Comarnescu la Ion Pogorilovschi. Dacă la exegeţii citaţi sunt doar semnalate unele aspecte biografice semnificative din tinereţea lui Brâncuşi, la Victor Crăciun şi Lucian Radu Stanciu acestea se regăsesc în forme dezvoltate, întărite, regândite în baza unei informaţii aduse la zi, fie în ampla *Introducere*, fie în grupajul de texte cuprinse în secvenţa *Mărturii documentare*. Este de reţinut, în acest sens, „eminescianismul lui Brâncuşi", una dintre coordonatele cărţii, temă ce ar trebui să dea serios de gândit şi altor cercetători. Eminescu şi Brâncuşi, se înţelege din carte, se întîlnesc pe mai multe planuri de existenţă şi de fiinţare. O apropiere majoră şi frapantă, de natură destinală, proprie geniilor. Roata timpului cosmic a pus stăpânire pe cei doi, ca „un vistiernic de vieţi" care are în grijă numele mari, pentru a nu intra în uitare. Victor Crăciun a sesizat tocmai această predictabilitate misterioasă a sorţilor.

Aşadar: anul când se năştea Brâncuşi (1876), pentru Eminescu a fost cel mai prolific (citeşte „poetic") din existenţa sa. A scris 45 de poezii, aproape câte una în fiecare săptămână, dacă le-am repartiza contabiliceşte în ordinea timpului. Dintre ele a publicat: *Melancolie, Crăiasa din poveşti, Lacul, Dorinţa, Ai noştri tineri, Kamadeva, Călin (file din poveste), Strigoii*. În anul următor, a redactat doar şase poezii, după identificările lui D. Murărăşu, însă nici una publicată. La declanşarea dramei poetului (1883), viitorul sculptor avea numai 5 ani, se pregătea să devină păstor, olar ori fluierar şi contempla vârfurile muntoase din jurul Hobiţei: Căciulatul, Sturul, Pleşea, Piatra Boroşteanului, Piatra Gemenilor, denumiri de legendă şi cu virtuţi cosmogonice conservate din străvechime. În 1889, începea pentru Brâncuşi marea epocă a peregrinărilor. Avea 13

ani şi fugea de acasă la Craiova (şi Eminescu avea neastîmpărul dezertărilor), unde se angaja ca băiat de prăvălie. În 1939, la 50 de ani de la moartea poetului, Brâncuşi făcea ultima călătorie în Statele Unite (din patru). Participa la vernisajul expoziţiei *Arta vremii noastre*, organizată de Museum of Modern Art (New York), cu *Pasărea în văzduh* şi *Miracolul*, prima în bronz poleit, a doua în marmoră. Din acelaşi an, „s-a retras tot mai mult în atelierul său din Impasse Ronsin. Îşi dădea seama că destinul său de artist s-a încheiat" (Ionel Jianu).

Prinde tot mai mult ideea că Brâncuşi s-a aflat mereu sub semnul lui Eminescu; sau poate că amândoi au fost tutelaţi de aceeaşi spiritualitate genială de pe întinderi carpatice. Mărturie stau operele închinate poetului în anii tinereţii craiovene, ca şi în alte diferite momente. Două mi se par elementele de comuniune. Or fi şi altele. Ele sunt cel puţin sugerate în paginile cărţii. Una ar fi obsesia zborului şi a spaţiului, înălţarea în necuprins şi în infinitate, cu alte cuvinte, *dorul de absolut* (Rosa Del Conte). *Coloana Infinită* poate fi considerată transpunerea plastică a *Luceafărului* călător printre stele. „Dar, oare, setea de înălţime nu este venită din *Luceafărul* în *Măiastra* şi *Columna*?" (Victor Crăciun). *Columna* ar fi, în aceeaşi ordine de idei, *axis mundi*. Mai mult decât atât, ea fixează punctul centrului pentru a despica spaţialitatea, unind finitul cu infinitul. Zborul uneşte spaţialitatea necuprinsă, o ia în stăpânire în mod spontan şi dominator. În *Luceafărul* eminescian, ideea de cuprindere unită cu aceea de înălţare îşi găseşte expresia în versurile: „Porni luceafărul. Creşteau/ În cer a lui aripe", ca să se alăture şi timpul, rapiditatea: „Şi căi de mii de ani treceau/În tot atâtea clipe". Aşadar, „creşterea" înseamnă şi înălţare, şi cuprindere. Luceafărul fiinţează în toată spaţialitatea. Aici se află cheia de înţeles a micului fragment: „Cobori în jos luceafăr blînd/ Alunecând pe-o rază". Raza nu este despărţită de sine, asemenea paianjenului separat de propria-i plasă şi veghind

dintr-un colţ, strategic. Ea este însuşi luceafărul în întregul său, pe care noi îl recăpătăm catafatic, dinspre ceea ce ne apare vizibil şi inteligibil în geografia cosmică. Şi Dumnezeu cel din Treime se arată în chip de înger la copacul Mamvri, spre bucuria ochiului exersat al sfîntului şi al geniului, dar rămâne ascuns neiniţiaţilor. Paradoxul simbolismului cosmic, în accepţiune mitologică, religioasă şi artistică, este că luceafărul se află într-un joc continuu al ubicuităţii, al suişurilor şi al „coborîşurilor" (alunecărilor), pentru a se înţelege că dobândirea spaţialităţii echivalează cu victoria însingurării. Într-adevăr, însingurarea domină operele celor doi autori. *Coloana Infinită* este axată pe ideea înălţării. Dar ar fi simplificator s-o receptăm din această perspectivă unidirecţională. Segmentarea ei convenţională în structuri volumetrice şi infinite lasă loc ideii de mişcare vie, pulsatorie, de înălţare luciferică şi de blîndă alunecare „pe-o rază". Coloana se ridică semeţ în infinitate şi absolut, dar aruncă o undă înlăcrimată pe *Masa tăcerii*, cum Hyperion îşi întoarce privirea îndurerată spre muritori. Eminescu a inventat acel minunat vers: „Alunecând pe-o rază", tocmai pentru a face credibil miracolul întruchipării de tip Mamvri, al arătării: „Un mândru chip s-arată".

În altă ordine de idei (şi, pentru că este vorba de „alta", înseamnă că ne aflăm în acelaşi limbaj figurat), poezia şi sculptura au fost considerate arte opuse în gândirea tradiţională. Şi ce farsă au putut să le joace, de la Michelangelo încoace, practicienii, adică artiştii, aceia care nu se închid în concepte operaţionale rigide, ci se lasă „înfrăţiţi" după voia formelor sensibile. În legătură cu Eminescu- Brâncuşi aş semnala, în spiritul autorilor cărţii în discuţie, doar o chestiune de tehnică de elaborare: lucrul pe „text" îi uneşte. Ţinta fiecăruia este capodopera, dar, ca să ajungă la forma finală, exersează îndelung pe variante. Aşa se întâmplă cu *Pasărea în văzduh, Sărutul, Miracolul, Domnişoara Pogany, Coloana Infinită*,

dar şi cu *Scrisorile, Doina, Luceafărul, Mai am un singur dor* etc. Un studiu comparat pe această temă ar fi necesar, atât pentru adâncirea problemei privind paralelismul artei, cât şi pentru o mai bună înţelegere a destinelor artistice ale celor doi creatori. Oricum, cartea semnată de Victor Crăciun şi de Lucian Radu Stanciu se dovedeşte a fi provocatoare din multiple perspective.

Statutul contemporan al artei populare

RUbrica mea, *Cartea de etnologie*, are în vedere, în sfârşit, o lucrare consacrată artei populare, *Interferenţe dintre magic şi estetic în recuzita obiceiurilor populare româneşti din ciclul vieţii*, de Doina Işfănoni (Editura Enciclopedică, 2002). Este o teză de doctorat susţinută la Universitatea de Artă din Bucureşti, sub conducerea profesorului Gheorghe Achiţei, din comisie făcând parte nume, de asemenea, prestigioase: Răzvan Theodorescu, Ion Ianoşi, Vasile Morar, Ruxandra Juvara, Georgeta Stoica, Vasile Vetişanu. Autoarea disertaţiei este o bună specialistă în domeniul artei populare, cu studii de referinţă, cu o apreciabilă activitate muzeistică şi de teren.

Ca identitate profesională, Doina Işfănoni se înscrie, ferm şi cu toate drepturile, în categoria muzeografilor-etnografi, delimitându-se, probabil, de „simplul etnograf – cel care este numai cercetător". O asemenea distincţie, puţin tranşantă şi puţin polemică, vrea să arate că sarcinile cercetării sunt împărţite. „Simplul etnograf" colectează şi descrie obiectul material găsit pe teren; celălalt gestionează întreaga zestre de materiale: le ordonează pe zone şi pe categorii de obiceiuri, pentru depozitare ori etalare muzeistică; le studiază în complexitatea lor valorică, ţinînd cont, după caz, fie de faza vie şi spectaculară a obiectului (ori a grupului de obiecte, cu funcţie de recuzită a unui obicei distinct, naştere, nuntă, moarte), fie de situarea muzeală pentru uzul categoriilor diversificate de receptori. De astă dată, valorile specifice (magice, religioase, estetice) obiectului în mişcare îşi mută accentele, potrivit noului destin, de exponat, în săli anume amenajate. Un costum de mireasă din zona Dornelor sucevene nu-şi găseşte locul potrivit

alături de altul din Ialomița ori din Oaș, decât în depozit. El se cere înconjurat de întreaga recuzită, proprie ansamblului de obiceiuri maritale, cu scopul de a fi recuperată, cât de cât posibil, dimensiunea spectaculară a nunții, amintind, cel puțin, de realitatea vie: ludică, rituală, ceremonială, estetică. În aceste condiții, se poate spune că muzeograful, spre deosebire de etnograf, reconstituie o nuntă *autentică și vizualizată*, dintr-o anumită zonă a țării. Alte forme conexe, auditive, filmice, pot completa imaginarul etnografic, iar vizitatorul modern se delectează ca participant activ la spectacolul marital, chiar dacă jocul s-a consumat într-o localitate necunoscută direct și într-o vreme demult apusă.

Reconstituirea ansamblurilor ca manifestări vii și spectaculare reprezintă o idee nouă, după câte se pare, în etnologie. Autoarea ni se împărtășește din proprie experiență, după o muncă perseverentă de a pune ea însăși în practică asemenea deziderate. Este și o încercare de delimitare a cercetărilor, dar și un refuz al descriptivismului practicat cu obstinație de către „simplul etnograf", descriptivism din ce în ce mai păgubos pentru științele tradiției. Sub aspectul reînnoirilor, muzeologia, domeniul artei populare în speță, se află în avans față de alte sectoare, cum ar fi „literatura populară". Literații au rămas la tipologii și la munca de arhivare. Nu se gândesc la formule de disociere a materialelor din fondurile adunate grămadă. Ar fi de dorit: pe de o parte, documente socio-etnografice, care să se afle în atenția cercetătorilor; pe de alta, texte selectate după criterii poetice și ritualico-magice, pentru gustul iubitorilor de frumos, așa cum exponatele muzeistice sunt repartizate în săli adecvate vizualizării și cunoașterii mai largi.

Există riscul decupării din context, și într-un caz și în altul, dar este de preferat aceluia al îngropării definitive. Pe lângă tipologiile temeinic întocmite la noi, ca despre baladă,

lirică, legendă, snoavă, unele obiceiuri, atât de necesare cunoaşterii cantitative, s-ar cuveni să existe şi antologii de texte poetice care să pună în act valorizarea calitativă a capodoperelor oralităţii.

Centrul de greutate al cărţii este susţinut de regândirea conceptelor cu care operează specialistul în domeniul muzeologiei, începând cu acela de *artă populară*, fundamentat prima dată teoretic la noi de Al. Dima, în teza de doctorat *Conceptul de artă populară*, elaborată sub conducerea lui Dimitrie Gusti. Problemele de terminologie, ca şi noua reaşezare epistemică a disciplinelor socio-umane au redevenit actuale din două motive, susţine, pe bună dreptate, Doina Işfănoni. În primul rând, termenii de bază (cum ar fi acela de *artă populară*) şi noţiunile subsumate s-au constituit cu multe decenii în urmă, când ştiinţele tradiţiei se aflau într-o conjunctură strict determinată, iar de atunci nu s-au mai operat corecţiile necesare, în consens cu datele noi ale cunoaşterii. Situaţia este aceeaşi şi în compartimentul literar al etnologiei. De multă vreme se duce război cu termenul *folclor*, pentru a se verifica rezistenţa lui în timp. Literaţii au rezolvat destul de rapid problema, fără prea mari complicaţii, adică au renunţat la cuvântul cu pricina. Se pare că „nici n-a existat", dacă ne gândim cu câtă uşurinţă se vorbeşte în ultima vreme despre termeni consacraţi, ca *etnic, mediu, zestre genetică* etc., pentru a se face loc altora, fabricaţi de ultimă oră: *grup comunitar, populaţie, celălalt, globalizare*. Cum observam şi în alte rânduri, folcloriştii de ieri au devenit etnologii de azi pe mâine.

Doina Işfănoni şi-a luat în serios greaua răspundere de restaurare a conceptului de *artă populară* şi a termenilor corelativi ori subsumaţi, mai ales că se afirmă după o tradiţie prestigioasă. În mai multe rânduri, autoarea şi-a exprimat convingerea că, fără clarificarea şi actualizarea acestora, nu ne putem aştepta la o discuţie coerentă şi cu înţeles. De aceea a şi

supus unui examen critic, minuţios şi competent, în baza unei bibliografii estetico-filosofice alese şi bine asimilate, marile dezbateri de profil care s-au produs de la Tzigara-Samurcaş la Al. Dima, de la Nicolae Iorga şi I.D. Ştefănescu la Paul Petrescu şi Tancred Bănăţeanu. Mai multe garnituri de termeni tehnici sunt luate în dezbatere, îndeosebi cazurile în care noţiunile se intersectează ca sens, de pildă *magicul, religiosul* şi *esteticul*, din implicitul ansamblurilor etnografice de familie, naşterea-nunta-moartea; o temă dificilă dar şi în premieră, ca perspectivă, în bibliografia de specialitate. Cu atât mai mult cu cât problema continuă să rămână controversată, de când a lansat-o generaţia lui Frazer şi a lui Durkheim. Dacă ar fi angajaţi în discuţie şi alţi termeni, constituenţi ai magico-religiosului, precum *misterul, misticul, taina*, aflaţi în atenţia lui Max Scheller, Blaga, D. Stăniloae etc., problema ar dobândi o nouă cotă de interes.

Familia, ceata, alaiul, convoiul sunt concepte de „extracţie sociologică", ni se spune; iar din garnitura celor de „extracţie etnologică şi muzeologică", fac parte *mitul, ritul* (ritualul), *datina, obiceiul, superstiţia*. Conceptul de *recuzită* cuprinde două categorii funcţionale de obiecte, *etnografice* şi de *artă populară*. Asemenea termeni (şi mulţi alţii, care, în totalitate, tind să capete dimensiunea unui dicţionar) au necesitat numeroase precizări pe parcursul lucrării, disocieri curajoase şi demne de a fi luate în atenţie.

Cartea Doinei Işfănoni prezintă interes deosebit, înainte de toate, pentru că pune sub observaţie mutaţiile din viaţa satului românesc în ultima sută de ani; nu la modul facil – retoric, aşa cum ne-a obişnuit presa de ocazie. Este vorba de destructurarea tuturor formelor de cultură tradiţională şi, în mare parte, de dispariţia lor, indiferent dacă asemenea fenomene ireversibile (şi în marş de multă vreme) bucură pe unii şi întristează pe alţii.

Iată câteva fraze concluzive, ca ilustrare:

„Problemele care se pun astăzi pentru realităţile rurale din România privesc, dincolo de greutăţile economice şi problemele politice, faptul că satul românesc, pretutindeni, manifestă tendinţe de destructurare şi dispariţie" (p. 121). „Trebuie să recunoaştem că satul de astăzi a ajuns să nu mai fie sat; el a devenit o *localitate*, adică o aglomeraţie de «gospodării», care sunt mai mult locuinţe, şi pe ai căror locatari îi interesează mai puţin vecinătăţile, spiţele de neam şi celelalte forme de înrudire care puteau fi întîlnite altădată" (p. 123).

Drept urmare, obiceiurile îşi schimbă şi ele înfăţişarea, iar cele relatate în continuare se petrec sub ochii noştri: „Până de curând era nelipsit, în locul tarafului de lăutari, megafonul. Astăzi, după ciocnirea câtorva pahare în cinstea noului creştin, în funcţie de starea materială a omului, unii dintre meseni pot alege să continue petrecerea, uitându-se la televizor pentru a viziona un meci de fotbal cu echipele preferate. În altă încăpere se pot retrage alţi invitaţi, dispuşi să privească un serial cu scene duioase, produs în America de Sud. Dacă mai sunt chemaţi lăutarii, acestora obligatoriu li se comandă «manele», iar nu cântecele vechi pe care nu se poate dansa în ritmuri «moderne»" (p. 185).

Aşadar, „modernitatea" a pătruns la sat sub formă de „zvon", deocamdată, „kitsch frapant". Cu alte cuvinte, satul se află, în sfârşit, la dispoziţia oraşului. Iată o temă de meditaţie pentru adversarii *Sămănătorismului*, de la Eugen Lovinescu la Z. Ornea, care au privit lucrurile simplist şi tendenţios. După cum se observă, pe viu, istoria nu le-a dat dreptate, iar satul a căzut, într-adevăr, victimă. Tocmai de aceea problema sămănătorismului se impune a fi rediscutată. Ea are toate şansele să devină o temă de mare perspectivă. Sociologii şi etnologii ar trebui să se afle în primele rânduri. O spune, într-un fel, şi Doina Işfănoni.

„Sociologii, etnografii şi etnologii de astăzi consemnează neobişnuitul grad de violenţă înregistrat cu ocazia diferitelor ceremonialuri cum sunt nunta sau chiar cumetria" (p. 222-223).

De ce se produc, oare, întâmplări atât de nedorite în viaţa satului contemporan? Se ştie că în timpul ritualurilor de familie ca nunta, considerate sacre, oamenii simpli de la sate dădeau dovadă de purtare aleasă, ideală, de care nu erau capabili orăşenii. Nimeni nu cuteza să tulbure mersul îndătinat al lucrurilor, liniştea, credinţele moştenite. S-au întâmplat, ca peste tot, lucruri grave, îndeosebi politice şi economice, care vin „de undeva"; şi ele trebuie cercetate, dacă vrem cu adevărat să intrăm în normalitate.

Contabilizarea etnografică

După studiul devenit clasic al lui S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, o nouă cercetare, fie monografică, fie parţială, presupune un act de mare curaj şi de răspundere. Mulţi etnografi şi folclorişti s-au încumetat să-l continue pe marele înaintaş, dar s-a observat prea adesea partea repetitivă a întreprinderii; iar repetiţia în ştiinţă înseamnă aproape eşec. Pot fi consemnate câteva aspecte ale problemei (care îl avantajează, fără discuţie, pe preotul bucovinean) şi nimic nu poate schimba situaţia. El a elaborat o monografie, am zice integrală, a obiceiului, în cel mai deplin înţeles al etnograficului, într-o vreme când această perspectivă de cercetare se afla în plină tinereţe. De aici unul dintre motivele temeiniciei lucrării, ca şi gloria de reper modelator. În momentul redactării, folclorul, privit în totalitate, nu numai pe fragmente, nu-şi ştirbise forţa de manifestare naturală şi vie, astfel că autorul a putut să apeleze la formele cele mai reprezentative ale obiceiului, să-l surprindă în unitatea lui structurală îndătinată şi să-l delimiteze monografic. Multe dintre textele literare utilizate sunt antologabile, atât pentru transcrierea corectă în imaginar a unor forme de cult, pentru simbolizarea şi instituţionalizarea lor, cât şi cu justificări estetice. Putem fi siguri că un obicei semnalat într-o anumită zonă era acolo general cunoscut, intens, uniform, nu sporadic; mai mult, circula în variante, fie şi sub denumiri dierite, în toată ţara. De aceea S.Fl. Marian nu se vedea obligat să se pronunţe în termenii: cutare datină din sistemul funerar „încă" mai poate fi semnalată în localitatea X, nu şi în zona Y. Se poate spune că scenariul pe care şi l-a imaginat etnograful pentru reconstituirea în ansamblu a ritualului funerar a beneficiat de forme autentice şi întregi,

autorul nefiind pus în situaţia de a recurge la operaţii contabiliceşti. Să înregistreze, adică, fragmente disparate şi, adesea, îndoielnice. Lucrarea în discuţie se recomandă ca un document de absolută certitudine pentru că faptele de cultură au fost surprinse în ipostazele lor de organisme vii. Corespondenţii de teren ai etnografului puteau relata la data respectivă: în sat la noi se obişnuieşte ca…; şi nu „încă" se mai obişnuieşte.

Alta este situaţia astăzi, de unde şi dificultatea elaborării unei lucrări, pe aceeaşi temă, într-o nouă ediţie. O confirmă şi *Marea trecere* de I.H. Ciubotaru, la origine teză de doctorat. Din ansamblul de datine şi de credinţe care alcătuiesc sistemul funerar (cel mai conservator dintre toate obiceiurile consacrate existenţei fiinţei, cum afirmă pe bună dreptate autorul) s-a avut în atenţie cu precădere secvenţa „de trecere", în terminologia lui Van Gennep: segmentul de timp şi grupul de practici ritualice care îl surprind pe individ pregătit pentru „pribegie". Este vorba despre partea cu grea pondere în totalitatea sistemului funerar. Dar, pentru că moartea înseamnă o dislocare cu riscul de a produce perturbări în viaţa satului, autorul s-a văzut nevoit să angajeze în discuţie şi secvenţele colaterale, *de separare* şi *de integrare*, tot în terminologia autorului francez citat; *de separare*, adică de reglementare strict ritualică a relaţiilor defunctului, intrat în altă formă de „existenţă" cu cei rămaşi în urma lui, familia, satul; *de integrare*, în sensul situării dalbului de pribeag în imaginarul post-mortem, în aşa fel încât despărţirea să fie ireversibilă. Astfel, vrând-nevrând, a fost cuprins întregul corp de cutume funerare în liniile lui monografice (a se vedea capitolul consacrat obiceiurilor la patruzeci de zile de la înmormântare sau împlinirii a şapte ani de la înhumare), pentru a se confirma valoarea gândirii de ansamblu a lui S.Fl. Marian.

Ceea ce aduce cu siguranţă nou cercetarea lui I.H. Ciubotaru este nu doar restructurarea temei, cum rezultă din cuprins, cât înnoirea surselor de informaţie, materialul în

dezbatere. Nu că acesta ar fi absolut necunoscut în diferitele variante anterioare. El vine mai curând în completare la ce se ştie deja. Lucrarea se bazează aproape în totalitate pe documente de teren semnalate recent, majoritatea aflîndu-se depozitate, după câte aflăm, în Arhiva de Folclor a Moldovei şi Bucovinei şi culese de autorul însuşi. Aceasta presupune că orice afirmaţie în legătură cu formele de cultură aduse în discuţie se întemeiază prioritar pe observaţia directă a terenului. Lucrarea a fost elaborată recent, dar în pregătirea ei se află un lung şir de ani de contacte cu realitatea satului şi de meditaţie. Este de înţeles că o cutumă, de priveghi, să spunem, nu mai are aceeaşi relevanţă ca atunci când a fost întîlnită, cu douăzeci de ani în urmă, într-o localitate oarecare din Moldova. Numărul satelor străbătute de I.H. Ciubotaru este într-adevăr impresionant. Poate de aceea ar fi fost necesar ca, la sfârşitul lucrării, indicelui de motive specifice cântecelor funebre să i se fi alăturat unul de localităţi şi altul de *texte-convorbiri*, cu data interviului şi cu vârsta informatorului, în spiritul geografiei folclorice. S-ar fi putut urmări mai bine dinamica destructurărilor culturale la sate şi ritmul dispariţiei folclorului, chiar în aspectele cele mai conservatoare. Lucrarea debutează într-o manieră oarecum clasică, având ca obiect „semne prevestitoare de moarte". Exemplele de semne prevestitoare sunt extrase, ca peste tot, din *textele-convorbiri*, dublate de corespondente poetizate. Unele capitole se remarcă prin comparatism mai general, altele prin interesul autorului pentru a pune un motiv aparent izolat în corelaţia cu familia lui existentă într-o zonă etnografică mai largă; sau pentru reconstituirea unei cutume, după câteva elemente supravieţuitoare. În capitolul *Pregătirea defunctului pentru „marele drum"*, punctul de greutate îl constituie ceea ce se numeşte „casa mortului", sicriul fiind o formă miniaturată a acesteia. Cântecele funerare l-au ajutat pe I.H. Ciubotaru să presupună existenţa

motivului „casa mortului” ca realitate concretă, nu numai imaginară, pe mari întinderi etno-culturale.

Un alt capitol, *Priveghiul – o dominantă a ceremonialului funebru*, temă cunoscută în bibliografia de specialitate, mai puţin localizările şi exemplificările făcute de I.H. Ciubotaru, se încheie cu „întregul repertoriu al jocurilor de priveghi din Moldova, indicând şi localităţile în care sunt atestate”. Şi de data aceasta impresionează numărul mare de localităţi cercetate şi denumirile de jocuri. E greu să le socoteşti pe toate. Dar, cu siguranţă, deşi sunt reductibile la câteva tipuri, merită efortul decriptării lor, iar cine va încerca, în perspectivă, să întreprindă o cercetare etnologică şi modernă asupra priveghiului va găsi în cartea lui I.H. Ciubotaru un material de mare preţ şi ilustrativ pentru toată Moldova. În *Tipologia cântecului funebru* se urmăresc aspectele tehnice ale problemei: „Dacă după vârsta celor decedaţi, bocetele sunt *pentru tineri* şi *pentru bătrâni*, în funcţie de gradul de rudenie faţă de bocitoare apar mai multe subdiviziuni: la (după) *mamă, tată, fiică, fiu, fată mare, flăcău, soţ, soţie, frate, bunici, nepoţi, naşi, fini, cumetri, vecini* etc. Cele mai frecvente şi, în acelaşi timp, mai realizate din punct de vedere artistic sunt bocetele *după mamă*. Dispariţia mamei constituie o mare pierdere pentru copiii rămaşi fără afecţiune şi înţelegere: „«Neta, mamuţî, totdeauna m-ai crezut,/ Ci dureri am avut,/ Cî mneata ştii, mamuţă, bini,/ Cî durerea nu ţ-o poţ spune cu străinii». Copiilor fără mamă nu le rămâne decât să împărtăşească soarta înstrăinaţilor” (p. 221).

Se reţine cu interes etnografic şi ultimul capitol, *Cântecul ritual – ceremonial şi verşul funebru*, atât pentru raporturile semnalate cu Zorile, cu Verşurile (acestea din urmă, un fel de cântece de pahar adaptate la momentul funebru: *Trec zilele, trec şi eu, O, suflete ticălos, Unde mi-i averea mea?*), cât, mai ales, pentru înrudirea semnică dintre cântecul de priveghi, *Mereoarele*, existent în Moldova (contribuţia la cunoaşterea lui,

probabil absolută, fiind datorată lui I.H. Ciubotaru), şi *Lioara*, cântec ritualic din zona Banatului. Autorul cărţii *Marea trecere* aduce completări utile vechilor interpretări în legătură cu *Lioara*. Despre *Mereoarele*, citim: „Tinerii care îl interpretează (băieţi şi fete) se împart în două grupe, fetele cântând în casă, iar băieţii afară la fereastră sau, alteori, în sală. Pe alocuri, fetele îşi pun nume de flori, încât atunci când sunt chemate afară, nu li se rosteşte numele de botez, ci acela de floare. Cei care încep cântecul sunt băieţii. Ei cheamă afară, pe rând, toate fetele din casă" (p. 269). Este o variantă la *Strigă moartea la fereastră*. Mai citim, în alt context: „În camera în care s-a produs decesul, se pune deasupra uşii un *prosop alb* (în toate localităţile), oglinzile se învelesc cu o pânză *albă* (Ghimeş-Bacău, Crăieşti-Galaţi, Vulcăneşti-R. Moldova). La uşa de afară se pune „o bucată de pânză albă" pentru tineri (Bacău, Galaţi, Vaslui) sau o basma neagră, peste care, la cei necăsătoriţi, se pun *panglici albe* (Iaşi, Suceava). La colţul casei, înspre răsărit, sau la unul dintre stîlpii porţii se ridică (tot pentru morţii tineri) un *steag alb* (Galaţi, Vaslui şi în unele localităţi din judeţul Iaşi), iar tocurile uşii de afară sunt acoperite cu *Perdele albe* (Moţca-Iaşi) (p. 71-72).

Exemplele pot fi înmulţite. Ele dovedesc de fiecare dată grija autorului pentru acurateţea informaţiei şi stăpânirea terenului până la întocmirea de liste statistice. Ideal pentru cercetarea etnografică în sine. Însă descriptivismul este semnul unei cunoaşteri parţiale. Cercetarea modernă nu se opreşte aici. Ea pretinde valorizarea informaţiilor de teren la un nivel superior, pentru a face posibilă cunoaşterea omului în laturile cele mai sensibile ale existenţei sale. Etnograful S.Fl. Marian va fi depăşit în momentul în care se va înţelege că sistemul funerar este astăzi complet destructurat, fărîmiţat şi degradat, drept urmare nu poate fi utilizat cu succes decât ca materie primă pentru cercetarea interdisciplinară socio-etnologică.

O carte adevărată despre întâmplări neadevărate

Mi se pare curajoasă şi chiar novatoare calea pe care şi-au ales-o unii cercetători de teren de a reveni asupra anumitor obiceiuri şi personaje din *mica mitologie*, probleme cărora folcloristica tradiţională le-a acordat mai puţină importanţă: strigoi, vâlva lupilor, fata pădurii, caii lui Suntoader, solomonar, paparudă, ursitoare etc. Unele culegeri sunt însoţite de comentarii aplicate pe text, ceea ce le sporeşte interesul ca inedit şi valoare pentru că dezvăluie o experienţă de teren complexă şi justifică integrarea fenomenelor, spontan şi direct, într-o ţesătură textuală amplă. Este şi situaţia cărţii *Pentru o mitologie difuză*, semnată de Otilia Hedeşan. Întru înţelegerea mai aproape de realitate, să vedem cum se procedează sub aspect metodologic. Autoarea are, după câte îmi dau seama, experienţa eseurilor etnologice comentate în maniera pe care o semnalez, dovadă volumul *Şapte eseuri despre strigoi* (Timişoara, Marineasa, 1998). De data asta, îşi alege mai mult teme de teren, pe baza cărora construieşte o serie unitară de eseuri, tot şapte la număr. Printre ele, *Fata pădurii. Poveşti în gura mare* porneşte de la câteva „nuclee narative" decupate din convorbirile cu persoane profesioniste în arta fabulaţiei din mediul rural, bătrânii Maria şi Ioan Godja din Bârsana, Octavian Dragoş-Pecica, Lucia Nechita-Măgureni etc. Naraţiunile vin în reprize, ca să se intercaleze comentariilor Otiliei Hedeşan, mai totdeauna la obiect, pertinente, subtile, de nivel intelectual remarcabil. Textele nu aduc mari noutăţi faţă de ceea ce se ştie deja, de la Tudor Pamfile, Elena Niculiţă-Voronca, N.I. Dumitraşcu, despre strigoi, priculici ori hoţi de mană. Pe

deasupra sunt şi rostite într-un dialect imposibil, dând impresia că oamenii aceia, izolaţi, desigur, din cine ştie ce capricii ale vieţii, n-au ţinut niciodată în mână o carte. Dacă există un merit aici, el aparţine Otiliei Hedeşan. Materia lexicală tulbure şi arheologică i-a dat prilejul să recupereze ceea ce îi scăpase tradiţiei folclorice, adică să reactualizeze acea forţă psihică aptă de fabulaţii fabricate cu naivitate şi credinţă, să pună încă o dată în mişcare scripeţii învechiţi şi grei ai mentalului de altădată. Fiind de faţă la asemenea procese născânde, cu siguranţă că autoarea a fost purtată între momente de şoc şi de revelaţie.

Personal, nu ader la procedeul aplicării unor teme celebre iscate în spaţii învecinate. Principiile poeticii şi ale invenţiei nu sunt nici stricte, nici universale; arta africană diferă de cea chineză ori de Renaşterea europeană. Vecinul îl priveşte pe „celălalt", ia aminte, dar nu-l imită. Încearcă să regândească experienţa dobândită şi să devină original. Sunt, pe ici pe colo, nume citate decorativ: Gérard Genette, Philippe Hamon, Claudine Fabre Vassas. Din fericire, autoarea uită repede de ele, revine pe drumul propriu şi face descoperiri interesante. Spre exemplu, constată într-unul din registrele teoretice ale cărţii că sunt momente în care rolurile se schimbă pe teren: interlocutorul trece pe primul plan. El este un depozitar de informaţie, un profesionist competent în domeniul său, de la care etnologul are de tras învăţăminte. Şi unul şi altul se descoperă reciproc drept parteneri la o lucrare culturală de interes comun. Oricine are experienţa trecutului ar putea să replice, parţial îndreptăţit, că şi el a gândit şi procedat la fel. Tot ce se poate. Numai că a trecut sub tăcere şi pe un plan secund experienţa dobândită, n-a teoretizat-o ca să-i dea prestanţă ştiinţifică. Şi Pamfil Bilţiu a efectuat culegeri de povestiri cu personaje de *mică mitologie* şi aproximativ din aceeaşi zonă parcursă de Otilia Hedeşan. Dar a rămas la simpla culegere,

lipsindu-se de performanţele teoretice şi ştiinţifice din *Pentru o mitologie difuză*.

Există profesionişti ai tradiţiei foarte dotaţi psihologic şi de o rară inteligenţă. Ei îşi permit acele libertăţi cu partenerul etnolog, pentru a-i verifica destoinicia, întinzându-i adevărate capcane. Otilia Hedeşan a consemnat şi acest aspect: „Memorând însă sentimentele contradictorii pe care le-am trăit la momentul înregistrării, nu pot să nu punctez senzaţia permanentă de atunci că femeia mă ia martor la o halucinaţie. Cuverturile nu aveau, până la urma urmei, nimic, dar eu trebuie să admit că le observ defectele pentru ca povestea lor şi a cailor lui Suntoader, totodată, să poată continua". Cu alte cuvinte, autoarea intră în joc, adică în text. După modelul primului eseu, citat deja, se construiesc toate celelalte care urmează, cu mici variaţii. Cele două categorii de texte par să-şi dispute întâietatea, nu valoarea, ele completându-se reciproc: aşa cum protagoniştii îşi schimbă rolurile, cum vietăţile din *mica mitologie* sunt favorizate în anumite momente din timpul anului şi de spaţii sacre, lăsându-se impresia că se instalează, fie şi efemer, în *marea mitologie*. Se fărâmiţează hotarul dintre *logos* şi *mithos*, în consens cu intenţia stilistică a Otiliei Hedeşan de a schiţa o poetică a naraţiunilor aparţinînd „mitologiei difuze".

Pe de o parte, nu sunt convins de locul pe care îl ocupă asemenea naraţiuni în viaţa satului contemporan, mai precis, nu cred în reprezentativitatea lor. Trei fete isterizate de discotecă se întorc noaptea tîrziu spre casă şi văd pe stradă, în bătaia lunii sau a becului, un tânăr care li se părea prea înalt şi prea frumos. Una dintre ele se angajează într-o discuţie despre strigoi. Ca să se afle în treabă, afirmă, în totală necunoştinţă de cauză, că tânărul pe care abia îl văzuse era strigoi. Apoi: „Satele noastre par a avea nevoie de horror" (cu doi de rr). Problema nu trebuie pusă atât de restrictiv. Şi oraşul „are nevoie" (dacă este să dăm crezare) de horror. Dovadă filmele thriller care ne invadează,

ştirile senzaţionale prin radio şi televiziune despre naşteri contra naturii, despre violuri, crime, hoţii, droguri, proorociri catastrofale de cutremure. Toate sunt dirijate, vin din surse prefabricate, politizate. Mitul lui Dracula nu este o invenţie românească, dar trezeşte mare satisfacţie în Vest, locul de origine. Nu, să nu învinuim satul de ceea ce nu trebuie. Din contra, am impresia că se află pe punctul de a fi invadat de o „aviară", exact în momentul în care abia începea să se vindece singur.

Cetatea culturală...

A trecut oarecum neobservată o carte care merită să stea mai aproape de inima noastră. Ea poartă titlul *Poezia populară românească în Spaţiul Carpato-Nistrean* – Istoriografie, studiu comparat, texte – şi este semnată de Grigore C. Bostan, personalitate de primă mărime a vieţii culturale cernăuţene, poet, folclorist, istoric literar, membru al Uniunii Scriitorilor din România, Moldova şi Ucraina, preşedinte fondator al Societăţii „Mihai Eminescu", redactor al revistei „Filologia romanică", membru de onoare al Academiei Române; a primit premii internaţionale la concursuri de poezie; în domeniul cercetării ştiinţifice, s-a afirmat în spaţiul literaturii române şi al folcloristicii din perspectivă comparată. Iată un profil bine pronunţat de intelectual, asigurându-i lui Grigore C. Bostan o poziţie privilegiată şi forte în mişcarea patriotică şi umanistă întru păstrarea identităţii etnice a românilor bucovineni, adică din partea cea mai nordică a Ţării de sus.

Ca profesor la Universitatea din Cernăuţi (la Catedra de Literatură Română şi Clasică pe care o şi conduce), şi cu doctorat habilitat în folcloristică la Moscova, Grigore C. Bostan are în grijă arhiva de folclor românesc a Universităţii din Cernăuţi şi desfăşoară o muncă asiduă de punere în valoare a acesteia. Un prim rezultat concret îl constituie volumul *Creaţia populară. Curs teoretic de folclor românesc din Basarabia, Transnistria şi Bucovina* (Editura „Ştiinţa", Chişinău, 1991, 768 p.), redactat de un colectiv de cercetători şi cadre didactice (Gr. Bostan, N. Băieşu, Gr. Botezatu, I. Buruiană, V. Gaţac, E. Junghietu, I. Curuci, S. Moraru, A. Hâncu, M. Cirimpei). Să reţinem o precizare de la începutul tratatului: „...nu este vorba

de o lucrare de nivel provincial, ci de una de întregire"; şi se adaugă: „în contextul folclorului românesc de peste Prut".

A urmat, în scurtă vreme, volumul *Folclor din Ţara Fagilor* (Editura „Hyperion", Chişinău, 1993, 560 p.), la care au contribuit nume binecunoscute în domeniu; M. Băieşu, Gr. Bostan, Gr. Botezatu, I. Buruiană, V. Chiseliţă. V. Cirimpei, D. Covalciuc, I. Filip, A. Hâncu, E. Junghietu, S. Moraru, Arc. Suceveanu). Aceasta e prima după 1940 şi cea mai amplă antologie a creaţiei poetice orale din nordul Bucovinei, mai multe localităţi din fostul judeţ Hotin al Basarabiei, ţinutul Herţei. Textele din colecţie reprezintă toate genurile şi speciile tradiţionale ale folclorului nostru: poezia ritualurilor magice (descântece), calendaristice şi de trecere, teatrul popular, proza orală (basmul, legenda), speciile gnomice, eposul eroic, balada, doina şi cântecul propriu-zis, romanţa ş.a. În carte au fost incluse numai texte (variante, versiuni) „înregistrate după 1944 ce se păstrează în Arhiva de folclor a Academiei de Ştiinţe a Moldovei şi în cea a Universităţii din Cernăuţi".

Se observă că, şi într-un caz şi în celălalt, au colaborat aproximativ aceiaşi autori de la Cernăuţi şi de la Chişinău. „Dincoace" de Prut (ca şi cum ai spune „dincoace" de ocean), nu numai că nu există obiceiul bun să se întrunească specialişti de asemenea nivel şi cu intenţii nobile, dar nici măcar nu s-a văzut interesul formal, după decembrie 1989, să se alcătuiască o antologie reprezentativă „de la Nistru pân' la Tisa". De altfel, colegii noştri de „peste" Prut ne-au dat şi alte exemple pilduitoare, faţă de care ar trebui să ne simţim puţintel ruşinaţi. Mă gândesc, de pildă, la *Istoria literaturii române*. Titlul exact: *Literatura română postbelică* (Chişinău, Tipografia Centrală, 1998, 815 p.), coordonată de profesorul Mihail Dolgan şi la care se asociază condeie prestigioase, Mihai Cimpoi, Eliza Botezatu, Nicolae Bileţchi, Andrei Ţurcanu, Anatol Moraru, Ana Bantaş, Timotei Roşca, Nicolae Leahu etc. Este o istorie literară a

tuturor românilor, şi de „dincoace” şi de „dincolo”, fiecare autor fiind prezent fără prejudecăţi păguboase, cu zestrea lui specifică, mai mare sau mai modestă, după puterile cu care l-a hărăzit Dumnezeu. Asta da integrare, aşa da „pod de flori”.

Cernăuţiul are un avantaj anume de care nu se bucură multe oraşe din ţară, chiar mari centre culturale: o tradiţie folcloristică puternică. Îşi are originile în secolul trecut, începând cu mişcarea naţională dezvoltată de Alecu Hurmuzachi şi Aron Pumnul şi continuată, pe teren, de inegalabilii, până astăzi, S.Fl. Marian, M. Friedwagner şi E. Niculiţă-Voronca. Generaţia lui I.G. Sbiera, Vasile Bumbac, a lui Karol Mikuli şi Ciprian Porumbescu a fost prima care s-a constituit spontan la noi şi care s-a impus în conştiinţa românismului prin spirit de echipă, prin unitate de voinţă şi de concepţie şi prin amploarea cercetărilor de teren. Când apărea S.FI. Marian la şedinţele „Junimii”, membrii acelei societăţi, în frunte cu Maiorescu şi P.P. Carp, se ridicau în picioare, în semn de omagiu adus Bucovinei. Cărturarii de la Cernăuţi constituiau într-adevăr o cetate culturală care ştia să apere valorile străbune şi fiinţa etnică. Spiritul acestei „cetăţi” s-a reaprins la Cernăuţi, ca şi la Chişinău şi este pe cale să se extindă şi în alte centre, de pildă la Soroca, la Bălţi şi la Cahul. Cartea la care facem referinţă aici, *Poezia populară românească în Spaţiul Carpato-Nistrean*, de Grigore C. Bostan, se înscrie exact în aceeaşi strategie şi ordine de gândire cu tratatul de folclor din 1991, cu antologia din 1993 şi cu *Istoria literaturii române,* în redacţia basarabenilor. Se continuă şi se lărgesc preocupările dintr-o carte mai veche, semnată tot de Grigore C. Bostan, *Corelaţie tipologică şi contacte folclorice* (1985). Mai precis, studiul *Poezia populară românească* este o cercetare comparată în spirit modern. Această metodă de abordare a culturilor tradiţionale are, cum se ştie, o istorie întinsă şi cu multe variaţii în ordine strict diacronică. Dacă este să ne referim doar la noi,

românii, comparatismul era, pe timpul lui Hasdeu, operaţia de simplă semnalare: prezenţa unui motiv folcloric în diferite arii culturale, vechi sau noi. Studiul *Doina răstoarnă pe Roesler* este semnificativ.

D. Caracostea a apelat la tehnica tipologiilor şi a configuraţiilor artistice, la modă în toată Europa, pe când Petru Caraman a dezvoltat un comparatism de tip inventar, intersectându-se nu *dacă* şi *cum*, ci *de câte ori* şi *în ce text* apare un element folcloric în tot spaţiul est-european (şi pe rând), la bulgari, români, polonezi, ucrainieni etc. Pentru generaţia lui Adrian Fochi, comparatismul devine *paralelism*, ca o metaforă a „coexistenţei paşnice".

Astăzi, la ordinea zilei acţionează în chip definitoriu, în spaţiul comparatismului folcloric, termenii *contact* si *corelaţie***,** pe care Grigore C. Bostan îi utilizează cu maximă prudenţă, dar şi cu bună aplicaţie. Ei fac parte din limbajul ştiinţific principal al antropologiei contemporane şi se află la limita zero a fenomenelor de enculturaţie şi, mai ales, de *aculturaţie*. Nu are relevanţă faptul că o valoare culturală îşi face apariţia într-o zonă depărtată de locul de origine. Poate să fie la mijloc o chestiune de poluare, deci să aibă o cauzalitate formală, în orice caz, vag justificată. În schimb, contează mult pentru ştiinţă să se cunoască exact, fără contribuţia imaginaţiei ori a pasiunilor ridicate, ce se întâmplă la faţa locului când două culturi se află în contact frontalier. În asemenea situaţie, fiecare cultură în parte vine în întâmpinarea celeilalte cu puterea ei proprie, în aşa fel încât ambele să se auto-supună unor procese osmotice naturale. Dacă una dintre ele este sprijinită prin forţe extraculturale (politice, armate, propagandistice şi intens mediatizate), „contactul" duce sigur la aculturaţie.

Autorul a avut mereu în vedere tocmai acest lucru. Ne şi spune, în deplină cunoştinţă de cauză: „Pe parcurs de câteva decenii studierea comparativă a folclorului nostru din

Basarabia, nordul Bucovinei, Transnistria etc., a fost orientată de metodologia marxist-leninistă îndeosebi spre aspectele şi particularităţile comune ale repertoriilor naţionale. Paralelismele aveau în ultimă instanţă menirea să ilustreze procesul de «înflorire şi apropiere a vieţii spirituale a popoarelor» în condiţiile socialismului. De fapt, accentul principal se punea pe a doua latură («definitorie») a acestui proces, în mare parte dirijat – «apropierea», «internaţionalizarea» culturilor naţionale, ceea ce era considerat drept «un mare progres al spritualităţii umane". Aşa se defineşte aculturaţia. Cât despre *internaţionalizare* şi *progres***,** aceştia sunt termeni, trebuie să recunoaştem cu mâhnire, actualizaţi printr-un cuvânt recent şi „revoluţionar", intrat în circulaţie tot din arsenalul antropologiei, anume *globalizare***.**

Iată de ce profesorul Grigore C, Bostan şi-a asumat greaua răspundere de a da o replică întemeiată ştiinţific, pe documente concrete şi bine cumpănită. Este o carte meticuloasă, făcută cu meşteşug. Ea se distinge prin informaţie perfectă, cu paletă largă, prin judecăţi exacte, prin limbaj de aleasă ţinută, prin note polemice acolo unde situaţia a impus-o. Pe lângă acestea, autorul abordează teme bine delimitate, de strict interes ştiinţific: contacte şi paralelisme interetnice, zone de difuziune, clişee şi forme de infiltrare sau de incidenţă etc. Era firesc, prin urmare, să ajungă la concluzii destinate să solicite intens interesul cititorului de bună credinţă. De pildă: „Atât în plan cantitativ, prin numărul de constante poetice ale categoriilor (noţiunilor) fundamentale, cât şi cantitativ – prin structura şi amplitudinea artistică (colinda, lirica populară), spaţiul cercetat se integrează organic în masivul etno-folcloric românesc. În toate cazurile, aşa numita comunitate „romăno/ moldo/ est-slavă se reduce, de fapt, la manifestări incidentale, caracteristice doar pentru unele teritorii restrânse cu populaţie bilingvă (mai cu seamă de frontieră) sau la aspecte de ordin general uman, la

analogii structurale şi funcţionale, ce exprimă esenţa realităţii comune, care în lucrările unor cercetători puţin versaţi în materie nimereau în categoria «relaţiilor moldo-ruso-ucrainiene» de mare amploare".

Cartea lui Grigore C. Bostan nu trebuie considerată doar o simplă apariţie editorială care să necesite o recenzie convenţională. Ea reprezintă *un moment* în cercetarea folcloristică de la noi: pe de o parte, pentru că introduce o perspectivă nouă in cercetarea comparată, aceea a zonelor de contact cultural, neîncercată până acum cu atâta obiectivitate şi pricepere; pe de alta, pentru că aduce clarificări extrem de utile şi la momentul potrivit.

Sub aripa cerului

Cine ar fi crezut că, după studiile masive şi fundamentale ale lui Petru Caraman, *Colindatul* (Bucureşti, „Minerva", 1983) şi *Descolindatul* (Iaşi, Editura Univ. „Al.I. Cuza", 1997), această categorie a oralităţii, colinda, care şi înainte s-a bucurat de studii prestigioase, de la Simion Mangiuca la Al. Rosetti şi apoi la Monica Brătulescu, ar putea redeveni atât de repede accesibilă cercetării. Profesorul ieşean deschisese o perspectivă comparatistă inedită şi greu de urmat, transferând investigaţia din spaţiul latino-român în cel slavo-român şi impunînd un discurs ştiinţific riguros, exact, destinat să descurajeze, deocamdată, pe oricine şi-ar fi propus să încerce un nou demers în domeniu. Dar iată că a apărut recent o cercetare, aş zice, nesperată: *Sub aripa cerului* de Sabina Ispas. Cartea nu impresionează ca aspect, ceea ce, în „economia de piaţă", sună ca o rimă imperfectă: un titlu arhaizant, o copertă cam naturistă şi mimetică, o anexă de texte poetice din arhiva muzeografului Constantin Brăiloiu, dând impresia de recuperare mai curând şi de înmulţire numerică a paginilor.

Surpriza plăcută nu întîrzie să se arate pe alt plan, de fond. Ea rezultă, printre altele, din ceea ce ar trebui să numim „legenda cărţii". Căci legendele cărţilor, care rareori se fac publice, îşi au importanţa lor etiologică. Despre *Sub aripa cerului*, titlu inspirat de un colind, îmi imaginez (şi chiar se sugerează în context) că autoarea a fost dirijată de următoarea împrejurare: acceptând să predea un curs, probabil de etnologie, la Facultatea de Teologie din Bucureşti, Secţia Litere, s-a decis ca, în prealabil, să aprofundeze scrierile religioase, pentru a verifica în ce măsură sursele bibliografice se contrazic

ori se completează. Se ştie că, înainte de decembrie 1989, era contestată, de pe poziţii marxiste, baza religioasă în general şi creştină în special a culturii tradiţionale. Colinda „precreştină" sau „păgână" a fost supusă unei interpretări voit denaturate, fiind considerată laică(!), iar *cântecul de stea* a ajuns să fie total trecut sub tăcere. Timp de câteva decenii, el a fost scos din tratatele universitare ori din antologiile de texte.

O revenire la normal se impunea cu necesitate. Este tocmai mesajul cărţii *Sub aripa cerului*, rezultat dintr-o nouă lectură a colindei de toate tipurile. Autoarea are motive să propună, pe bază de argumente teoretice şi de analize pertinente, alt curs întregii cercetări în privinţa genezei speciei (ne referim îndeosebi la ceea ce s-a numit până acuma colinda „precreştină" ori „păgână"), categoriile tematice, valorile simbolice etc. Naşterea colindei de toate tipurile poate fi pusă pe seama creştinării românilor ca fapt istoric, deci ar corespunde epocii apostolice şi patristice. Un asemenea fenomen nu apare izolat. Încă din perioada interbelică, specialişti ai artei bizantine ca Ch. Diehl şi Emile Mâle, iar mai nou Viktor Lazarev, I.D. Ştefănescu, Vasile Drăguţ, sunt de părere că formele artei religioase din Răsăritul Europei au prins contur aproape simultan în toată ecumenia, că sinoadele au avut un rol aproape decisiv în constituirea programelor iconografice, care s -au transmis prin erminii din secol în secol şi că reprezentările frumoase erau angajate în oficiile liturgice în chip sincretic, îndeplinind funcţii religioase. Era normal ca viaţa artistică a carpato-danubienilor, totdeauna inventivi şi în acord permanent cu ceea ce se petrecea în zonă şi în împrejurimi, să se primenească în fundamentele ei tematice şi imagistice. Este adevărat că la nivelul culturii savante, în scriere, în pictură, în arhitectură, transformările nu se lasă uşor urmărite. Un *Te-Deum* de Niceta de Remessiana, celebru de altfel, atât la ortodocşi cât şi la catolici, datează abia din secolele

IV-V, era noastră. Înnoirile au avut loc cu precădere în planul oralităţii. Mi se pare firesc, întrucât creştinismul s-a dezvoltat la noi de jos în sus, ca iniţiativă apostolică, şi a păstrat acest curs prin episcopatele timpurii şi prin schiturile avansate fără întrerupere în interiorul teritoriului.

Aceasta ar fi „tăietura" de natură istorică pe care o operează Sabina Ispas, cu efecte percutante şi la care subscriem hotărât. Poate fi sesizată funcţia imnică a colindei, asemenea troparului, condacului, formelor aleluiatice etc.; *de chemare*, dat fiind că Biserica se afla în acţiune misionară, şi *de vestire*, îndeosebi după Sinodul de la Niceea, când a fost dezbătută dogma trinităţii. Nu trebuie pierdut din vedere caracterul unitar al culturii timpului. Epoca nu cunoaşte diferenţe de nivel în sensul pe care îl receptăm noi astăzi: grupuri elitiste opuse maselor de analfabeţi. Icoana aduna în preajma ei, la rugăciune, cele mai diverse categorii socio-profesionale. Se ştie că în imnologie, în literatura omiletică, în iconografie, circulau deopotrivă aceleaşi simboluri cultice. Ni se pare firească răspândirea acestora şi în oralitate, cu adaptările de rigoare: porumbelul, peştele, corabia, năvodul etc., pe care autoarea le identifică în colinde, argumentând convingător că specia este fundamental religioasă şi creştină, descoperire tulburătoare, am zice, aproape incredibilă, dar cu atât mai incitantă şi de perspectivă. S-ar putea observa, în rezervă, că simbolurile cultice din artă se bucură de avantajul de a fi urmărite documentar, în „primele" imnuri, în „primele" reprezentări iconografice, nu şi în colinde. Adevărat doar în aparenţă. Multe dintre imnurile cunoscute astăzi prin oficiile liturgice au circulat, iniţial, pe cale orală. Aşa s-a întâmplat cu *Lumină lină*. Dacă nu intra la timp în repertoriul canonizat al Bisericii, se pierdea în anonimat. Colinda s-a salvat din cauza sistemului oralităţii care a avut funcţie de cărăuş şi a menţinut-o „la vedere" până în zilele noastre. Asemenea probleme, încă

litigioase, îi dau, probabil, insomnii autoarei (ceea ce ar trebui să ni se întâmple şi nouă; „că zău că merită”, vorba lui Luca Piţu) şi, cu siguranţă, ea îşi va spune cuvântul, la fel de răspicat şi de curajos, într-o intervenţie viitoare. O aşteptăm.

Căutătorii de adevăr

Aşa îi numeşte Antoaneta Olteanu în noua sa carte, *Şcoala de solomonie*, pe meşterii în divinaţie, de la cititorii în stele la vrăjitoarele celebre de tip Medeea, Circe ori Baba Floarea; de la magii contemplativi şi mistici, neîntrecuţi în înţelepciune sacră, la iniţiaţii în cărţile sibiline, la posedaţii de muze pe seama cărora Platon punea delirul poetic, apoi la onirologi, haruspici (haruspicini), sortilegi, necromanţi, vizionari, ghicitori, iluzionişti, terapeuţi, alchimişti, fântânari şi multe alte neamuri ale acestora. O întreagă tipologie de spirite puternic dotate, care aveau rolul, deloc neglijabil, de a intermedia între cosmos şi mundan, fie sub regimul diurnului, fie sub cel al nocturnului, cu alte cuvinte, de a reglementa comportamentele socio-cosmice ale oamenilor.

S-a zis bine „căutătorii de adevăr", amintindu-se de sintagma „căutătorii de aur". Citatele puteri întrupate şi nominalizate nu erau deţinătoare ale adevărului, asemenea divinităţilor de la care se revendicau, benefice ori malefice; aveau deschisă doar calea de acces către adevăr şi cunoaştere, ceea ce le dădea posibilitatea să pună în aplicare o întreagă strategie de acte magice, în raport de fiecare categorie de iniţiaţi, pentru a produce modificări în destinul şi în plasamentul oamenilor în propria lor existenţă, atât individuală cât şi, după caz, colectivă. Tocmai de aceea, magii, vrăjitorii, solomonarii, fântânarii etc. se aflau la mare cinste în societăţile dominate de gândire mitică şi de magie şi trezeau impresii puternice, adesea contradictorii: admiraţie, respect, teamă. Fiecare se bucura de prestigiul a ceea ce am numi *mitul străinului*: vin de departe, aduc un mesaj important, au de

îndeplinit o misiune anume, după care dispar fără urmă. A se vedea, în această privinţă, legenda despre cărţile sibilinice evocată şi de Antoaneta Olteanu într-unul din capitolele cărţii sale (p. 42-43). Asemenea personaje misterioase, devenite cu timpul suspecte la perşi, caldei, egipteni (magul era cel mai important curtean şi sfetnic al împăratului, iar vrăjitorul, astrologul, onirologul formau elita filosofică: nici un sfat ori „divan" nu avea loc în lipsa lor), se înrudesc strâns cu eroii culturalizatori. La greci, eroi ca Heracle, Theseu, Iason, Ahile au fost mari peregrini şi aventurieri prin vocaţie şi au început, de regulă, prin a fi ucenici în ştiinţe oculte pe lângă divinităţi prestigioase; au locuit ori au făcut călătorii în spaţii subterane, probe decisive întru consacrare şi s-au afirmat ei înşişi, când situaţia a impus-o, drept magicieni. De multe ori, faptul acesta i-a şi dus la izbândă.

Antoaneta Olteanu îşi concepe cercetarea sub tutela regelui Solomon al vechii Iudei, pe motivul că ar fi fost prinţul unanim recunoscut al divinaţiei: „Dar poate cea mai însemnată contribuţie pe care Biserica şi-a adus-o în constituirea reprezentărilor demonice populare a fost imaginea lui Solomon, patronul neîncoronat al vrăjitorilor, care a generat, în folclorul românesc imaginea solomonarilor – magicieni, culţi, şcoliţi – precum şi solomonarilor – actele magice realizate de vrăjitoare. Sub semnul lui Solomon ne-am plasat acest volum în care am adunat credinţe disparate ce conturează, într-un areal la prima vedere arid, o profunzime de reprezentări consecvente ale vrăjitorului văzut ca parte integrantă a unui întreg sistem. Faţă de Occident, pentru care maleficiile se desfăşurau aproape exclusiv în prezenţa sau sub supravegherea diavolului sau a unui vrăjitor „autorizat", răsăritul Europei cunoaşte o mare liberalizare a practicilor magice: cel care *ştia* putea face *singur* orice. Asemenea miticului Solomon, fiecare vrăjitor era un bogat depozitar al unor cunoştinţe pierdute, primite uneori sub forma

unei inițieri sofisticate într-o nu mai puțin mitică școală de Solomonie/ Solomanță" (p. 13).

Iată celula *generativă* a cărții pe care autoarea o dezvoltă ritmic și în spații permisive: capitolele decurg firesc unele din altele și par previzibile, pentru că sunt predictate de logica fermă a începutului, solomonia ca școală, cu diferite variante în tradiție, toate convergente. Lucrările despre obiceiuri, la nivelul acesta global se dovedesc a fi dintre cele mai incomode când este vorba să fie închegate într-un tot unitar și armonios. De regulă, ele eșuează aproape fatal, în construcții greoaie, stufoase, supraaglomerate. Și aceasta întrucât nu ne-am despărțit de modul cantitativ de gândire cu care ne-a obișnuit tradiția noastră științifică, îndeosebi „marii moldoveni", cu alte cuvinte continuăm să facem contabilitate, să epuizăm toată lista de exemple, fără să ne întrebăm serios cui folosește o asemenea operație mecanică. Așa nu se întrezărește nici o direcție, nici o coordonată hermeneutică nu se arată, ca să dea sens cercetării. Este mai ușor și mai comod să aduni toată zestrea culturală catalogată în arhive, să scuturi sertarele decât, depășind această necesară operație, să selectezi exemplele cele mai semnificative, să le ordonezi în serii coerente și să faci corelații care se impun. La noi, și nu vreau neapărat să generalizez, probabil nu s-a înțeles că obiceiurile reprezintă un tot sistematic. Ele ocupă un loc central în ansamblul culturii tradiționale și, totodată, calea cea mai sigură în vederea elaborării unei teorii a etnicului și mentalităților. Din fericire, bate un vânt înnoitor în paginile cărții *Școala de solomonie* semnată de Antoaneta Olteanu. Caracteristica principală, care o face să se deosebească în mare parte de aproape tot ce s-a scris până acum la noi în domeniu, o constituie interesul evident pentru sistematizare, ceea ce autoarea avertizează încă de la început și se verifică pe parcurs. La drept vorbind, nu aduce mai nimic nou despre strigoi, să spunem, despre vârcolaci sau luatul manei. Dar marea

diversitate de agenţi, beneficiari, victime, tehnici, ustensile, scenarii etc. ni se arată că sunt dependente de două tipuri de divinitate, albă şi neagră. Nimic nu se justifică în afara acestora. Transpuse în termenii moralei, cele două tipuri de divinaţie corespund dualismului moral bine/ rău, fără de care nu poate fi conceput nici un sistem cultural bazat pe gândire mitică. Dacă aşa stau lucrurile, alt statut capătă personajele malefice: ele se dovedesc a fi necesare în sistemul culturii şi dacă se delimitează formal de cele benefice, în cele din urmă (şi în fond), se unesc cu acestea, justificând în mod concret funcţionarea mecanismului social în spiritul coincidenţei contrariilor.

Relevantă este şi scoaterea la iveală, în prim plan, a personalităţii lui Solomon. Autoarea nu a greşit în această privinţă, din contra, materialul românesc a confirmat; ca şi alte culturi străine pe care le abordează în deplină cunoştinţă de cauză. *Şcoala de solomonie* este, de fapt, o cercetare comparată. Ciudată mi se pare evoluţia regelui iudeu, faptul că tradiţia l-a receptat ca pe un maestru al divinaţiei. Nimic de zis, magia era prestigioasă în Orientul apropiat, dar se ştie cât de drastic funcţiona legea Vechiului Testament în sprijinul apărării religiei lui Israel. Antoaneta Olteanu a observat bine: este vorba de un proces de mitizare, deci de abatere (şi chiar de vulgarizare, s-ar putea adăuga), ceea ce se obişnuia în asemenea cazuri. Nu este exclus ca însuşi Vechiul Testament să fi permis, cu toată rigoarea lui în literă, o anume alunecare de sens. Se spune că Iehova i-a propus lui Solomon să-i ceară „ce voieşte", aşa cum în basme o fiinţă suprafirească îl pune pe Făt-Frumos să aleagă unul dintre darurile pe care i le enumeră. Solomon îi cere Domnului înţelepciune, ca să poată fi vrednic de rolul de conducător al poporului său. I-a răspuns Dumnezeu: „Iată, Eu îţi dau minte înţeleaptă şi pricepută, cum nici unul n-a fost ca tine înaintea ta şi cum nici nu se va mai ridica după tine" (III, Regi, 3, 12). Teoretic, este un adevăr biblic fără drept de comentarii.

Dacă motivul se transpune în plan mitic, prin a fi înţelept deplin înseamnă a fi stăpân deopotrivă şi peste bine, şi peste rău, să cunoşti şi pe cele ale lui Dumnezeu, şi pe cele ale Diavolului. În imaginaţia populară, Solomon avea acces şi la divinaţia albă şi la cea neagră. Se mai cunosc situaţii asemănătoare: Alexandru Macedon a avut, după acelaşi mecanism de gândire, doi instructori în tinereţe, pe Aristotel şi pe vrăjitorul Netinav, fost faraon al Egiptului şi, se pare, chiar tatăl lui. Primul îl introducea în tainele cunoaşterii, ziua; celălalt îl îndruma în timpul nopţii. Se crea iluzia că viitorul împărat stăpânea totalul ştiinţei, atât cea aflată sub regim diurn, cât şi nocturn. Altfel, cunoaşterea rămâne incompletă.

Pe lângă multe alte aspecte relevabile vreau, în încheiere, să mă opresc doar asupra unuia. Este vorba de apelul repetat pe care Antoaneta Olteanu îl face la capodopere ale literaturii culte. În felul acesta, analizele sale începute în registrele oralităţii îşi găsesc o continuare firească şi binevenită. Cititorul poate întîlni o amplă analiză a unei nuvele de Gogol, intitulată *Vii* (p. 199-206), ca ilustrare literaturizată a unui caz de *destrigoire*. Discuţia este reluată cu prilejul analizei nuvelei lui I.L. Caragiale, *Calul dracului*. Cele două texte se unesc până la un punct, prin tema „călărirea demonică”, dar poartă şi note stilistice aparte, naraţiunea scriitorului rus desfăşurându-se într-o manieră tensionată, violentă şi sumbră, în acord deplin cu mentalitatea folclorică; autorul român preferând expresia glumeaţă şi senină. Cea mai izbutită analiză o realizează Antoaneta Olteanu la *Hanul lui Mânjoală* de I.L. Caragiale, un caz de aducere a ursitului. Autoarea identifică o serie întreagă de comportamente şi gesturi cu semnificaţie, insesizabile la prima vedere; atmosferă şi personaje care conduc la starea de vrajă şi de transă erotică, astfel încât naraţiunea se dezvăluie într-o dimensiune inedită de care critica literară ar trebui să ţină seama. Asemenea corelaţii între imaginarul folcloric şi creaţia

scrisă, care să vină din partea etnologilor, atât de sărace deocamdată, ar fi de dorit în perspectivă.

Excelente capitole *Naşterea vrăjitoarelor, Iniţierea vrăjitoarelor*, de câte o sută de pagini fiecare. Numai ele ar putea constitui corpul unei singure cărţi consistente. Se mai pot semnala: *Magie meteorologică, Farmece de dragoste şi ursită, Farmece de întoarcere a ursitei/ dragostei*. În schimb, deranjează unele aspecte de redactare care ţin de graba lucrului, ele putând fi uşor remediate: capitole constituite din fişe alăturate, teme care se repetă de la o secvenţă la alta (broasca, strigoii), intenţia de a aborda formule de dicţionar: *Bestiarul magic, Plante magice, Ingrediente magice, Instrumentarul magic*; de aici includerea unor aspecte nerelevante: *ceara, acul, cuţitul*. Nici eludarea surselor directe, în anumite cazuri, nu este de dorit: acel „apud" repetat care trimite la Şăineanu sau la Călinescu, nu la sursele de bază, cum ar fi fost de dorit. Cum aceşti autori narează texte epice, se ajunge la naraţiunea în naraţiune şi prejudiciază judecata nudă.

Şcoala de solomonie este o carte ambiţioasă şi masivă, de şase sute de pagini. Astăzi, cu greu se încumetă cineva la asemenea construcţii de dimensiuni epuizante. Antoaneta Olteanu este o căutătoare de adevăr; a răscolit multe biblioteci, a colindat cu mintea întinsurile a zeci şi zeci de mii de pagini, chiar şi după „cântecul cocoşilor", strădanie care se cuvine recompensată măcar în chip ideal: sper să-şi cîştige locul binemeritat în bibliografia oricărui specialist în domeniu.

Un reper

Ajuns la venerabila vârstă de 70 de ani, Iordan Datcu apare în forță cu o nouă carte, destinată să rămână un punct de referință, cum o recomandă și titlul: *Repere în etnologia românească* (Academia Română. Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2002, 328 p.). Nu de multă vreme, în 2000, semnase la Editura Universal Dalsi, *Sub semnul Minervei*, o interesantă istorie, prin oameni și întâmplări, a Editurii pe care a slujit-o câteva decenii cu devotament și rar profesionalism, instituție strălucitoare pe timpuri, astăzi aflată în pulbere, ca să se arate cât prețuiește la noi cultura. A urmat de îndată monumentalul volum *Bibliografia etnografiei și folclorului* II, lucrare în serie, începută de regretatul Adrian Fochi, ceea ce a însemnat o muncă istovitoare și greu de imaginat în proporțiile ei. Deci, mai mult decât anul și cartea, dacă ne gândim și la marile ediții apărute anterior, ca să nu mai adăugăm munca sisifică depusă zi de zi la elaborarea noii variante a *Dicționarului literaturii române* (Comandor: Eugen Simion), în fruntea unui uriaș colectiv. Nu trebuie uitate nici prezența neostenită cu studii de specialitate în anuare și în reviste din capitală ori din diverse centre culturale ale țării (totdeauna când este solicitat), nici participarea la multele întruniri științifice. Iată de ce avem motive temeinice să spunem că Iordan Datcu este el însuși *un reper*.

Cu atât mai mult cu cât volumul în discuție aici, *Repere în etnologia românească*, are ca obiect de cercetare activitatea unor mari personalități în domeniu. Așadar oamenii sunt reperele, ceea ce mi se pare că autorul a gândit foarte exact. El ordonează, ca într-o schiță de istorie a disciplinei, folcloriști și

etnologi din toate (sau aproape) provinciile româneşti, arătându-se adeptul unui principiu mai vechi, lansat încă de „Dacia literară", însuşit şi de către Academia Română chiar de la întemeiere, deci înainte de prima unire, potrivit căruia trebuie strânse legăturile cu intelectualii de vază din toate zonele limbii române, cu precădere din cele „de margine", Macedonia, Bucovina, Transnistria, Basarabia. Drept urmare, savanţi ca B.P. Hasdeu (Basarabia), S.Fl. Marian (Bucovina), I. Caragiani (Macedonia) erau înconjuraţi cu mare simpatie în forul academic, iar Nichita P. Smochină (Transnistria) a fost şi el puternic stimulat de prima instituţie ştiinţifică a ţării. Cu toate animozităţile cunoscute, dictate de interese secundare, adică politice, Titu Maiorescu, aromân la origine, îl curta, în fond, pe Hasdeu, solicitându-l diplomatic să facă parte din cele mai grele (ca răspundere) comisii ministeriale. Când apărea S.Fl. Marian la şedinţele „Junimii", cel mai sobru şi elitist om de acolo, P.P. Carp, se ridica în picioare cu respect, iar după el, toată asistenţa. Vedeau în figura preotului folclorist de la nord însuşi chipul Bucovinei răpite şi sângerate.

Funcţionează la Iordan Datcu şi un resort intern, e drept, sub auspicii augurale. Mă bate gândul să cred că înclină spre moldoveni. Nu este vorba de un calcul numeric, de faptul că la *cuprins* figurează doar doi ardeleni faţă de 6 + 3 moldoveni (şi basarabeni), iar muntenilor, oarecum la egalitate numerică (Adrian Fochi s-a considerat totdeauna bucovinean, din familia lui S.Fl. Marian şi Leca Morariu; Th.D. Speranţia s-a născut pe plaiuri moldovene, de unde vocaţia de anecdotist), le acordă, de regulă, o singură repriză. Pe moldoveni îi editează mai des, scrie studii ample, le cercetează îndelung arhivele şi epistolarele, îi citează predilect. În legătură cu Artur Gorovei, deţine o informaţie atât de întinsă, de exactă şi în amănunt, însuşită cu multă răbdare şi înţelegere, încât eu, care am scris o teză de doctorat despre „Şezătoarea", am motive să fiu invidios. Pe S.Fl.

Marian îl venerează ca pe un clasic şi întemeietor de şcoală, cel puţin pentru această parte a ţării, cum am afirmat şi eu, cu prilejul unei cronici despre o carte de folclor a universitarului Bostan de la Cernăuţi. Pe Tudor Pamfile îl trece printre eroi ai disciplinei, ca şi pe Petre V. Ştefănucă, ucis de bolşevici, iar pe Elena Niculiţă-Voronca a readus-o în actualitate prin reeditarea operei, într-o ireproşabilă ţinută ştiinţifică. Cu siguranţă, Petru Caraman l-a sensibilizat cel mai mult. O şi spune: „... m-a cutremurat prin tragedia vieţii sale". Nici nu se putea altfel. Cu profesorul de la Iaşi, Iordan Datcu a purtat un îndelung şi rodnic schimb de scrisori în vederea punerii la punct a editării cărţii, încă în manuscris, despre descolindat, şi a aflat multe în legătură cu tratamentul sălbatic la care erau supuşi adevăraţii intelectuali în vremea bolşevizării învăţământului.

Este mult mai greu să scrii despre autori cunoscuţi decât să străbaţi cărări mai puţin umblate. O ştie oricine. E un curaj să te opreşti asupra lui Petre Ispirescu. Un asemenea „reper" şi-a fixat rădăcini prea zdravene în topografia ştiinţei, ca să mai solicite interes. Iordan Datcu, cercetător avizat şi care se respectă, găseşte un culoar nou, aducându-ne vestea că Ispirescu nu a fost numai precursor în domeniul culegerii basmului la noi, ci şi unul dintre primii cercetători ai calendarului agricol şi sărbătoresc. Dovadă cele două studii necercetate încă (la data când s-a făcut comunicarea: 23 septembrie, 1987), existente în Biblioteca Academiei Române, *Calendar popular* (65 p.) şi *Postul mare. Paştele* (18 p.). Tot în direcţia completării dosarului de folclorist se înscrie şi studiul consacrat lui Th.D. Speranţia. Ni se spune, în perfectă cunoştinţă de cauză, dată fiind buna orientare a lui Iordan Datcu în arhivele de documente, că manuscrisele rămase de la Speranţia sunt atât de importante, încât valorificarea lor ar putea să ne prezinte „un Speranţia cu totul necunoscut", îndeosebi în ce priveşte sărbătorile populare. Din păcate, „nici o lucrare despre

sărbători n-a apelat, până acuma, la această inestimabilă arhivă etnografică" (cu excepţia, adaug eu, a lucrării Antoanetei Olteanu, *Calendarele poporului român*, Paideia, 2001: acolo sunt folosite cele 8 volume manuscrise cuprinzând *Răspunsuri la chestionarul de sărbători păgâneşti*, întocmit de Th.D. Speranţia şi difuzat în mai multe judeţe ale ţării).

Şi Dumitru Stăncescu merită o corecţie de imagine, întrucât i s-a aplicat un tratament simplist în tradiţia folcloristică, fiind trecut pe un plan cu totul secundar. Un examen stilistic pertinent arată că arta naraţiunii a lui Dumitru Stăncescu se ridică la aceeaşi cotă de interes ca şi proza fantastică a lui Ispirescu. Mai mult, preocupările programatice ale lui Stăncescu pentru stilul personal al naratorului îl recomandă drept un precursor, asemenea lui Iakob Grimm la nemţi, ori M. Azadovski la ruşi. O altă pledoarie, bine instrumentată pe bază de argumente şi de bun simţ, are ca ţintă marea colecţie folclorică de la 1900, *Materialuri folcloristice*, apărută cu subvenţie ministerială şi sub îngrijirea lui Gr. Tocilescu, ajutat de cîţiva colaboratori cu bună pregătire de teren. Iordan Datcu redeschide dosarul colecţiei, în latura polemică a problemei, pentru a reaminti că Gr. Tocilescu şi-a însuşit pe cale frauduloasă materialul cules de alţii, ba şi-a trecut şi numele pe pagina de gardă. Printre multe acuze nu a lipsit nici aceea de plagiat. Cel mai păgubit a fost Chr.N. Ţapu, principalul culegător şi cel mai îndreptăţit să fie considerat autorul colecţiei. Dacă lucrurile ar fi decurs în normalitatea lor, s-ar fi reţinut în tradiţia ştiinţei că victima lui Gr. Tocilescu se situează „printre cei mai harnici folclorişti de la sfârşitul secolului al XIX-lea". Nu a fost de ajuns, ne spune istoricul problemei: „Ingratitudinea a mers până acolo, încât celui care a realizat în cea mai mare parte colecţia nu i s-a dat nici un exemplar tipărit". Gr. Tocilescu îşi găseşte circumstanţe atenuante (se pronunţă pentru împăciuire Iordan Datcu) doar

prin faptul că l-a sprijinit pe Pericle Papahagi să tipărească *Din literatura poporană a aromânilor*, ca adaos la *Materialuri folcloristice*. Intenţii justiţiare se întrevăd şi în studiul consacrat Elenei Niculiţă-Voronca: „Un alt eşec al autoarei l-a constituit neputinţa de a-şi tipări celelalte două volume ale *Datinilor şi credinţelor* pe care le avea gata şi la care face permanent, în primul volum, trimiteri". Dar nici măcar nu se ştie când şi unde a murit marea româncă din Bucovina, deşi unii contemporani, mai depărtaţi de familie şi de durerile ei imediate, depuneau mărturie că „încă" mai trăia prin 1939, 1940. Statul avea atunci, ca şi acum, alte griji.

Interesul pentru folcloriştii basarabeni este mai mult decât îmbucurător, cu adevărat o problemă de integrare şi de recuperare a valorilor din aceeaşi familie, în spiritul unităţii culturale şi etnice. Cele trei secvenţe consacrate lui Madan, Smochină şi Ştefănucă sunt prefaţate, oarecum, şi fac front comun cu un studiu foarte bine gândit şi echilibrat, *Basarabia în opera lui Nicolae Iorga*. Aici sunt înfăţişate idei şi selectate pasaje din scrierile lui N. Iorga, atât de importante şi de memorabile încât, dacă ar fi dezvoltate şi asociate cu altele de aceeaşi natură, multe dintre acuzele nedrepte aduse marelui istoric s-ar spulbera. Un exemplu: „Eu, în viaţa mea politică, am şi suferit din cauza acestei omenii faţă de minorităţi". Sau: „Eu am aiurea prieteni mulţi, şi între prietenii aceştia sunt şi mulţi evrei, pe care îi aşez între cele mai bune suflete pe care le-am cunoscut". Iată şi comentariul lui Iordan Datcu: „Ce le cerea evreilor? Să înţeleagă că «parazitismul economic, care duce la degenerarea fizică şi morală şi trezeşte antipatie celorlalte populaţii conlocuitoare trebuie părăsit». Trebuie urmat exemplul evreimii din America". Aşadar, problema evreiască era, la noi, una de natură economică, nu politică ori „de rasă", idee susţinută de multe ori în presă, încă de la Eminescu încoace. Iată de ce au fost selectaţi cei trei basarabeni în

volumul *Repere în etnologia românească*: pentru că sunt cercetători de excepţie; dar şi pentru că, din dragoste pentru ştiinţă şi pentru neamul lor, au fost nevoiţi să îndure suferinţă şi moarte din partea ohranei şi a bolşevicilor. Blândul Petre V. Ştefănucă a fost condamnat la moarte de către comisarii roşii. La altă anchetare, i s-a comutat pedeapsa în zece ani de temniţă grea, de unde n-a mai ieşit.

Cartea lui Iordan Datcu nu ocoleşte asemenea momente biografice dramatice, de aceea autorul merită toată admiraţia pentru curajul şi pentru spiritul de umanitate cu care le înfăţişează cititorilor.

Blestemul cel mare

Blestemul este cea mai veche formă retorică. Vine, ca şi bătaia, din rai. În capitolul al treilea din *Facerea*, Dumnezeu aruncă blestem nimicitor, prima dată, asupra şarpelui, agent primordial al răului: „Blestemat să fii...", şi apoi asupra pământului din care a fost plămădit Adam şi unde urma să-şi ducă zilele „cu osteneală". Ambele blesteme sunt atât de năprasnice şi pornite din furie divină, că nici Dumnezeu, emitentul, nu le poate anula. Ca să se uşureze pedeapsa dată neascultătorului Adam şi fiilor lui, a trebuit să aibă loc jertfa răscumpărării de pe cruce. Protopărinţii sunt atinşi doar cu aripa blestemului, acesta vizându-l direct şi prioritar pe intrusul în Eden. I se spune şarpelui: „... blestemat să fii între toate animalele şi între toate fiarele câmpului", ceea ce înseamnă *ruptură* şi duşmănie fără întoarcere, dar şi excluderea răufăcătorului din toată zidirea ("Duşmănie voi pune între tine şi între femeie, între sămânţa ta şi sămânţa ei"), aşa cum, mai târziu, Biserica îi anatemiza (afurisea) pe eretici. De altfel, în folclor, Afurisitul este alt nume pentru Diavol, succedentul şarpelui biblic, din familia lui Sarsailă, Cornilă, Michiduţă etc. Domnul se adresează protopărinţilor în termeni de altă natură. Lui Adam: „... blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrăneşti din el în toate zilele vieţii tale!"; Evei: „Voi înmulţi mereu necazurile vieţii tale, mai ales în vremea sarcinii tale; în dureri vei naşte copii, atrasă vei fi către bărbatul tău şi el te va stăpâni". Asemenea fraze în care sunt înşirate pedepse şi „plăgi" arată *îndepărtarea*, dar şi *grija*; în orice caz, nu *ruptura* definitivă. Domnul le-a izgonit, într-adevăr, cu mânie pe naivele victime ale şarpelui, dar le-a aşezat „în preajma grădinii celei

din Eden", aruncând asupra lor priviri ocrotitoare. Iată de ce cred că se abuzează când se afirmă, mereu şi nenuanţat, în exegezele curente, că Dumnezeu a văzut în creatura sa un adversar periculos, un „celălalt", un duşman declarat. Este o falsă problemă, o încercare de abatere a atenţiei, din motive obscure, de la Diavol în altă parte. De vreme ce Dumnezeu prevăzuse încă din *primordium* derularea existenţei ce va să vină, în cele mai mici amănunte, mi se pare imposibil să nu fi ştiut că biata fiinţă umană nu se poate opune, singură, puterii diavoleşti.

Elementele blestemului biblic (în cele două variante ale sale) s-au transmis şi proliferat în diverse forme de gândire şi de scriere: mitologii, tradiţii folclorice, cancelarii bisericeşti şi aulice, „cărţi de blesteme" etc. Toate acestea constituie obiectul cercetării din cartea *O istorie a blestemului* de Dan Horia Mazilu, apărută la Polirom, în 2001. Este o lucrare temeinică, erudită, convingătoare şi se împarte sigur şi legitim între mitologie comparată, comentariu religios, exegeză comportamentistă şi mentalistă, retorică, textologie, circulaţia cărţii şi a informaţiei, într-o viziune coerentă şi modernă. Cititorul este îndrumat în direcţia constituirii şi funcţionării unui aspect al mentalului în spaţiul carpatic, fie că este vorba de alegoria pomului oprit, de ocrotirea cărţilor de cult, de respectarea unei credinţe, a unui jurământ, a unei înţelegeri.

În secvenţa mitologică a cărţii, cu prelungiri în literatura poetică, se aduce dovada că blestemul aparţine mai multor culturi euro-asiatice şi cunoaşte aceeaşi schemă privind geneza, formele de manifestare, regulile punitive. Încă un motiv care ar trebui să dea de gândit în legătură cu pretinsa rivalitate directă dintre Dumnezeu şi om. Peste tot, rostirea blestemului intra în sfera de competenţă a „celor mari" (Jung), a zeilor tutelari, a regilor, a personalităţilor religioase, pentru ca actul în sine să se bucure de autoritate absolută. La indieni, ne spune autorul,

funcţia o „îndeplineau”, cu consimţământul zeilor, cei şapte înţelepţi (r’si), care erau şi preoţi, şi poeţi. Nici zeii nu scăpau de mânia lor. „Înţelepţii” indieni vagabondau peste tot, în ţinută modestă de cerşetori. Arţăgoşi şi justiţiari totodată, împrăştiau blesteme în stânga şi în dreapta, „din senin”. Poate din cauza momentelor dramatice pe care reuşeau să le provoace, „înţelepţii” indieni au fost selectaţi ca personaje literare. Îi întîlnim frecvent în scrierile mitice mai vechi sau mai noi, de la *Mahābhārata* la *Śakuntalā*.

Secvenţa religioasă, amplă şi mult mai consistentă, se opreşte insistent asupra blestemului în formularul inspirat de Sinodul de la Niceea şi răspândit în toată creştinătatea, atât răsăriteană cât şi apuseană, cu aplicaţie în diverse sectoare ale culturii, în biserică, în cancelaria aulică, în viaţa de familie. Principalul vizat este ereticul, cel mai de temut adversar al creştinătăţii. Blestemul care se constituie din perspectivă sinodală derivă din *Cartea Facerii* şi se întemeiază pe ideea de *ruptură*, cel îndepărtat şi trecut definitiv pe lista neagră fiind Arie, nu diavolul. În cuprinsul textului, Diavolul, Iuda şi Arie sunt sinonime, de unde rezultă continuitatea şi unitatea blestemului, ca şi fixarea vrăjmaşului primejdios în conştiinţa credincioşilor.

Un asemenea discurs teologic ar fi responsabil de constituirea mentalului românesc în secolele feudalităţii, ne spune autorul, pe urmele lui Jacques Le Goff, Jean Delumeau, André Vauchez ori Enrico Valdo Maltese. Semnele de recunoaştere ale acestui mental ar fi păcatul şi frica, spaima şi angoasa, teama de-a nu ieşi din cuvântul prescris al autorităţilor, care proiectau în imaginar mitul judecăţii de apoi. De remarcat că Dan Horia Mazilu încearcă să se delimiteze de autorii clasici ai mentalităţilor, cu alte cuvinte face aplicaţii ţinînd cont de împrejurările istorice specifice ţărilor române, ceea ce reprezintă o linie demnă de urmat. „Teama aceasta

neascunsă de pedeapsa divină spune, pe de altă parte, că românii erau stăpâniți de un evident spirit de religiozitate. În existența lor atât de frământată, ei încercau totuși să preîntâmpine «mânia» Celui Preaînalt respectând obiceiurile unei ortodoxii populare" (p. 170). Sau: „Răsăritul medieval ortodox nu şi-a construit, poate, un univers al spaimei, inventând inamici şi factori malefici, cum s-a întâmplat în Apus. Sau, atunci când a făcut-o, a aşezat aceste închipuiri aducătoare de frică pe nişte poziţii justificate de inventarul de nelinişti şi angoase propriu mentalităţii estice. De cele mai multe ori, în această parte a lumii, spaimele au fost reale, operante şi cu nesfârşite «dâre» de consecinţe" (p. 171). Cu toate nenorocirile inimaginabile pe care le-au suportat românii (invazii de forţe imperiale, deportări în masă, pârjoliri de sate, sângerări sălbatice, şi acestea de la an la an, din deceniu în deceniu, fără să se sfârşească secole în şir), cuvintele *teamă, spaimă, frică, păcat* nu au căpătat sensuri învolburate şi abisale, cum pretind mentaliştii apuseni pentru culturile lor. Nici *străin* sau *păgân* nu depăşesc, în dicţionarele noastre, limitele „normalului". Tema ar merita o discuţie mai dezvoltată. Cât despre ideea de *celălalt*, de care se face prea mult caz în antropologia contemporană, Dan Horia Mazilu o tratează, evident, mai circumspect de data aceasta, în comparaţie cu o carte anterioară, *Noi despre ceilalţi*.

Nu-l urmez pe Dan Horia Mazilu în unele chestiuni de amănunt. De pildă: nu din cauza faraonului nu părăseau evreii Egiptul, ci din cauza lui Iahve, care se încăpăţîna să trimită plăgi şi să „împietrească" inima regelui transformat în victimă. Semnele repetate erau pentru minunarea evreilor, Iahve preferând să-i nimicească pe egipteni, până atunci foarte ospitalieri. Într-adevăr, după acea grozavă demonstraţie de forţă, evreii şi-au urmat zeul chiar prin pustiu. Apoi, ce înseamnă „popor ales"? Sintagma se obişnuia în vârsta mitologică şi magică a popoarelor. Egiptenii, grecii, perşii,

chinezii, chiar dacii, fiecare în parte se considera „popor ales”, pentru că îşi diviniza zeităţile proprii. De aceea dacii se considerau nemuritori. Este o construcţie curioasă (englezii ar spune „o rămăşiţă”), transmisă din secol în secol, ca un mecanism de vorbire.

Pe scurt, două lucruri aş vrea să se reţină: *O istorie a blestemului* este o lucrare exemplară ca *ţinută ştiinţifică* şi ca *viziune modernă*; ca şi cu alte prilejuri (*Recitind literatura română veche*), autorul descoperă noi categorii de texte, de data aceasta „cărţile blestemate”, pe care le integrează într-o teorie generală a culturii. De unde s-a crezut multă vreme că literatura veche ar fi un domeniu steril şi epuizant, iată că se arată deschis şi atractiv.

De ce a zâmbit Freud?

Cartea lui Matei Georgescu, *Ipostaze ale morţii într-un timp al dorinţei* (Paideia, Bucureşti, 2003), este o pledoarie ardentă în folosul psihanalizei de tip Freud. Asta se vede şi din titlu: nu moartea ca experienţă specifică şi fundamentală pentru fiinţă interesează aici. Autorul îl are în vedere pe Thanatos în raport strict determinat de Eros şi, mai mult, „într-un timp al dorinţei", adică al agresivităţii şi al distrucţiei. Că Eros doar se interferează cu dorinţa şi nu i se suprapune, cum ni se sugerează, aceasta nu este decât o deficienţă de fixare în orizont. În orice caz, lucrarea trebuie receptată în limitele celor două repere şi forţe active, decisive în scurtul fragment din existenţa omului, acela comparabil, pe cât posibil, cu viaţa primatelor ajunse în stadiul de *hoardă* (turmă), cel mult *trib* şi, poate, *neam*. Matei Georgescu se lasă în voia unui curent mai nou, foarte activ în Franţa, îndeosebi de la Pontalis încoace, preocupat de reanimarea doctrinei freudiene în condiţiile „societăţii deschise". Au apărut la orizont nume noi, cu care autorul român este familiarizat şi în acord; s-au extins unele câmpuri de investigaţie, cum ar fi acela al perversităţilor (homosexualitatea) ori acela al refulărilor; cota de participare a bărbatului, în raport cu femeia, la fenomenul „cultură"; formele imaginarului funerar etc., unele aspecte fiind doar schiţate în paginile maestrului, încă în mare admiraţie.

Ca şi structuralismul, psihanaliza freudiană urmăreşte fenomenele existenţei şi cunoaşterii în cadre închise, după scheme şi funcţii: binare şi strânse în „pachete" de relaţii, susţine C. Lévi-Strauss; uniliniare şi pulsatorii în varianta profesorului vienez. Trei teme tratate mai insistent par să grupeze observaţiile din carte: moartea ca *travaliu*, termen tehnic ce se

aplică actelor de eliminare, imageria spectacolului funerar, fenomenelor de frustrare şi de transfer. Pentru orice fiinţă normală, echilibrată şi responsabilă de sine, moartea este o chestiune modală: *cum* se moare. După *cum* moare omul (sau se pregăteşte sau se află măcar o clipă conştient în faţa…), adică după *cum* îşi încheie forma de fiinţare, îţi dai seama de calitatea sa de om, de valoarea, de forţa lui spirituală. Departe de aşa ceva în această carte. Pentru Freud şi freudieni nu se cuprinde în calcul omul normal, înzestrat cu judecată lucidă şi stăpân pe actele sale. Viaţa se află în scenariul morţii şi, poate, şi invers; dar dincolo de aceasta, ei nu admit că fiecare reprezintă un aspect din totalul existenţei şi că, înainte de a ieşi din rol, dominat fie Eros, fie de Thanatos, individul cunoaşte o cotă de maximă şi autonomă afirmare. Pentru freudieni, omul se naşte deja cu moartea după cap. Şi aceasta nu pentru că „moartea urmează vieţii", cum se spune îndeobşte, în baza bunului simţ şi a unei dinamici implicate în firea lucrurilor. Omul începe să moară din momentul naşterii, din cauză că se lasă victimizat de propriile halucinaţii şi angoase. El nu-şi înfrînge obsesiile oedipiene, poftele, ispitele şi viciile; nu le temperează, nu le revalorifică, pentru a se afirma energic şi creator în cultură. Din contra, omul s-a dovedit a fi totdeauna produsul formelor morbide şi al viciilor, iar problematica devine atât de convingătoare în ochii freudienilor din ultima vreme, încât şi existenţei şi culturii ar trebui să li se dea alt înţeles.

Ei cred că „laboratorul de psihanaliză", invenţie post-freudiană (se pare că românii, ca să fie „în ton", au şi întemeiat unul, nu de multă vreme) poate arăta, pe calea observaţiei directe, etapele travaliului morţii: frustrări, spaime, halucinaţii care însoţesc de la un capăt la altul întreaga biografie a individului. Se vorbeşte despre un *travaliu al Eului*, ceea ce duce gândul către amplele şi mai mult decât curajoasele elaborări din cunoscutele serii de *topici* freudiene. Acest aspect al psihanalizei

s-a clasicizat în sens afirmativ pentru ştiinţă. Dar se pomeneşte şi despre un *travaliu al doliului*, repartizat în trei etape distincte, pe parcursul cărora fenomenele clinice sunt perfect observabile. Lucrarea lui S. Freud, *Totem şi tabu*, schiţează scenariul dramatic al unui asemenea tip de travaliu, ilustrat prin manifestări şi rituri de amploare socială, reglementate prin cod şi vizualizate. Ele fac parte din imaginarul funerar. A doua etapă a comportamentului îndoliat se situează într-un spaţiu indecis, între Purgatoriu şi Paradis. În treacăt fie spus, dacă la ortodocşi, iudei, budişti etc., Paradisul şi Purgatoriul nu figurează, înseamnă că trebuie corectate drastic teoriile despre „travaliul Erosului". Urmează a treia etapă, „în care doliul este deja interiorizat, cea actuală, marcată prin disocializarea morţii, exprimarea limitată a doliului şi mutarea intrapsihică a acestuia" (p. 25). Nu se ştie ce înseamnă „actuală", de vreme ce moartea ne însoţeşte mereu. Însă comentariul privind trecerea de la prima la a treia „etapă", adică de la „desocializare" la „privatizare" (termen preluat de la Freud), mi se pare lipsit de orice bază reală.

Hai să spunem că frica de moarte este instinctivă. O întâlnim şi la păsări; când puiul cade din cuib, mama se repede să-l prindă din zbor; pisica îşi înhaţă odorul în gură, să-i asigure adăpost; câinele latră a pustiu prin mahalale, pre-vestind, „de deştept" ce este, întâmplări ce urmează să se abată asupra stăpânului. Dar de unde imaginarul acela lugubru la un copil în faşă, de ţi se face părul măciucă numai cât citeşti paginile spăimoase ale freudienilor? De unde teama de castrare la un puşti care încă n-a ajuns să joace şotron, doar aşa, pentru că, uite, eu am, tu n-ai? Multe popoare primitive nu ştiu să răspundă la întrebarea, neapărat angoasantă, de unde vin copiii pe lume. Doar legenda cu barza mai ajută puţintel. Modernii, mai precauţi, introduc în programele şcolare ore de sexologie, ca să scape de grijă. Atunci, de unde atâta precocitate la micuţii care n-au trecut de stadiul jocului de-a v-aţi ascunselea, de ştiu, fără să le mai

spună nimeni „la ce foloseşte" aia care se vede sau ailaltă care nu se vede? Cât despre bietul Oedip, freudienii nu au nici o îndoială că se pregătea încă din uterul matern să-l omoare pe insuportabilul Lajos, tatăl său. Dar, pentru că a pierdut prilejul când se afla adăpostit la sânul mamei, întâmplarea oarbă de la răscrucea de drumuri a avut ca efect „constelaţia oedipiană", o chestie „prezentă în cele mai exotice contexte culturale" (Matei Georgescu, *Ipostaze ale morţii…*, p. 89). Nu trebuie să ne mire, întrucât experienţele cele mai grave ale umanităţii zboară prin aer ca măturile. Aşa a devenit mitul oedipian un „produs exportabil" încă de acum aproape 2500 de ani. Pentru freudieni, „discuţiile angajate în jurul principalei referinţe, a complexului Oedip, concept angular al psihanalizei, constituie o bună ilustrare a ambivalenţei, de astă dată epistemică, conturată între un ferm relativism cultural şi un şi mai ferm universalism, bineînţeles cu bănuite reflexe ale unui revolut etno-centrism" (Lucr. cit., p. 84). Este adevărat, Matei Georgescu glosează în multe, chiar prea multe puncte, dar să nu uităm, ni se poate spune, că răscrucea este un loc predestinat unde se întîlnesc babe călărind mături. Şi se ştie, ne spun freudienii, inclusiv Matei Georgescu, mătura este obiect falic. Aşadar, de unde să afle Goethe ori pictorii medievali că la miezul nopţii, momentul infernal al cucuvelelor şi al strigoilor, nu era sabat de babe nebune, ci de falusuri agitate! Iată un exemplu mai mult decât grav de exagerare a interpretării.

În realitate, Oedip ca şi Ifigenia lui Euripide sunt, deopotrivă, personaje literaturizate. Agamnenon se comportă ca un tată etern şi ideal, nu ca un şef militar obligat să respecte riturile războinice, cum ar fi trebuit s-o facă. În schimb, s-au supus codului mitic îndătinat (Pierre Naquet-Vidal, *Cavalerul negru*) Lajos/ Oedip, tulburaţi de isterie războinică, specifică sălbaticilor, nu de moira (Sofocle) şi nici de „complexul tatălui" (S. Freud). Cei doi autori, Sofocle şi Freud, au inventat, au fost poeţi geniali. Mutaţia psihică s-a operat în chip necesar, în cazul

antic, întrucât şi Sofocle, şi Euripide au dorit ca personajele lor să fie receptate ca veridice de către spectatorul grec modernizat şi cu judecată normală. În societatea aleasă a lui Pericle, trebuia să apară o absurditate: ca un tată să-şi omoare fiica şi un fiu, tatăl. Vechiul scenariu a căpătat drept de reprezentare. Îndrăznesc să cred că lui Oedip, în condiţiile concrete ale timpului său istoric, nici nu i-ar fi păsat de moartea tatălui. Din contra, „să moară" ar fi spus, dacă nu respectă regulile dure ale războiului. Lui Freud i-a convenit să-l menţină pe Oedip în stadiu de hoardă, pentru a proiecta în sălbăticie propriile obsesii. Medicul vienez se purta ca un *tată* cu adepţii săi. Autoritar şi constrângător. Să ne imaginăm. Psihanaliza triumfa la 1900. Şi asta datorită lui şi numai lui. Anglia (E. Jones), Ungaria (Ferenczi), Austria (Totemul însuşi) erau cucerite. Spania, Rusia şi Franţa nu se aflau departe. Urma America. Nu se produsese ruptura cu Jung, Adler, Rank şi Binet. Imperiul freudian creştea şi nu se îngăduiau comentarii în front. Când s-au ivit, pedeapsa nu s-a lăsat aşteptată. Dar şeful îşi permitea să şi zâmbească. De exemplu: la începutul secolului trecut, Fondatorul a dat curs primei invitaţii de a ţine un ciclu de conferinţe peste ocean. La data respectivă, americanii încă nu introduseseră psihanaliza în programele lor zilnice. Profesorul mergea acolo însoţit de C.G. Jung şi de Sándor Ferenczi. Pe vapor le-a spus acestora, meditativ şi cu apăsare: *ei nu ştiu că le ducem ciuma*. Lui Otto Rank, grupul de admiratori ai Maestrului i-a administrat o prelucrare aspră pentru că autorul lui *Der Künstler* părea să dea semne de nesupunere. Cei mai agresivi au fost Freneczi şi James. Freud se afla de faţă şi, mulţumit de spectacolul „culpabilităţii", de „păcatul sacru", cum s-ar spune în hasidism şi de confirmarea propriilor teorii, lua apărarea împricinatului, ca farsa tragică să fie dusă până la capăt. După acest neplăcut episod, firavul (ca structură fizică) şi inteligentul Otto Rank, cel mai bun dintre şcolari, fapt recunoscut de tutorele însuşi, n-a fost scutit să guste din pîinea amară a „jidovului

rătăcitor", victimă a coreligioşilor săi. Exemple se mai pot da. Focul mâniei a cunoscut transfer spre Jean Laplanche şi J.-B. Pontalis. Ei nici nu-l citează pe Otto Rank în *Vocabularul psihanalizei*, deşi acesta a abordat, înaintea Stăpânului şi de comun acord, tema artistului, ca să nu citez şi alte contribuţii, de pildă în legătură cu traumatismele naşterii. De aceea zâmbea Freud.

Matei Georgescu se află într-o bună contradicţie. Citatul volum semnat de Laplanche – Pontalis este, în fond, un dicţionar consacrat lui S. Freud, ca şi *Ipostaze ale morţii într-un timp al dorinţei*. Sunt repuse în circulaţie teme peste care timpul îşi lăsase deja patina. Matei Georgescu face un inventar al lucrărilor profesorului vienez, uzând de formule aproape stereotipe: „În *Viitorul unei iluzii…*" (p. 170), „În textul scrisorii către Einstein intitulat *De ce război?…*" (p. 171), „În *Despre câteva mecanisme…"* (p. 176), „În finalul textului *Pentru a introduce narcisismul…*" (p. 177) etc. În continuarea acestora, se fac referinţe la puzderia de texte ale unor autori mai noi care au „verificat" teze freudiene în diferite zone ale planetei. Deficit de metodă, ar spune un hermeneut: înţelegerea e păguboasă, dacă obiectul solicitat pentru cercetare nu are identitate. Teoria nu poate fi aplicată pe orice teren. Altfel spus, „aplicarea este o componentă a procesului hermeneutic la fel de importantă ca şi interpretarea şi comprehensiunea" (Hans Georg Gadamer).

Se verifică şi aici o vorbă a lui Lucian Blaga, care se referea la elevii lui Pârvan: defectele maestrului apar mai vizibile în scrierile discipolilor.

NU NUMAI FOLCLORUL A DEVENIT „UN FAPT MUZEISTIC”, CHIAR ŞI ŢĂRANUL

Petru URSACHE în dialog cu **Cassian Maria SPIRIDON**

Nu există şi nu a existat „folclor nou” decât în imaginaţia unor culturnici

Domnule Petru Ursache, sunteţi un reputat specialist în folcloristică şi un aplicat estetician. Vă propun un dialog prin care să încercăm o radiografiere a activităţii dumneavoastră ştiinţifice şi literare. Marcaţi câteva repere ce v-au îndrumat primii paşi în folcloristică, de la *periodizarea folclorului literar*, **la culegerea** *Pe plaiuri moldovene* (1964).

Repere înseamnă *profesori*: Al. Dima, Consantin Ciopraga, Th. Simenschy, N.I. Popa, Gheorghe Vrabie, Petru Caraman, Mihai Pop şi, deocamdată, atât. Cât priveşte articolul meu despre periodizarea folclorului, pe care l-am uitat, trebuie spus că răspunde unei preocupări de moment. La ordinea zilei se afla problema periodizării literaturii, întrucât se pregătea publicarea primului volum de *Istorie a literaturii române*. A şi apărut, chiar în 1964, sub direcţia lui G. Călinescu. În catedra noastră se desfăşurau nesfârşite dezbateri pe această temă.

Eram tînăr asistent universitar la Folclor şi încercam să aplic principiile istorice ale periodizării la creaţia orală, fără succes, firește; iar broşura *Pe plaiuri moldovene,* un fel de „culegere de folclor nou”, n-o pot considera decât o greşeală de tinereţe. Nu există şi nu a existat „folclor nou”, decât în imaginaţia unor culturnici. Vă rog să reţineţi: în mai multe rânduri am negat-o. Pot cita un articol din prin anii ’70, din revista „Cronica”, sub titlul *Dispariţia folclorului*. Pe aceeaşi pagină, un coleg de catedră semna, în replică, *Permanenţa folclorului*. Nu intru în amănunte, dar acesta din urmă se afla „pe linie”; în consecinţă, am fost chemat „la

ordine". N-am aşteptat decembrie '89 ca să „intru în normalitate", să-mi torn cenuşă în cap şi să mă autoproclam „disident".

Vă menţineţi, în întregime, opiniile din *Prefaţa* care însoţeşte culegerea de snoave populare *De-ale lui Păcală* **apărută în 1964, în colecţia BPT?**

Prefaţa amintită nu are nimic scandalos pentru cititorul de astăzi.. Dacă vă referiţi la faptul că am introdus în *Cuprins* un grupaj de texte glumeţe despre preoţi, înţeleg unde bateţi şi aveţi perfectă dreptate. Vă rog să fiţi de acord cu mine că *nu eu*, ci mentalul folcloric a vizat preotul, *nu preoţimea*, ca slujbaş al unei instituţii sacre. Tocmai de aceea folclorul a fost necruţător cu preotul-slujbaş care nu-şi respecta statutul. În îndepărtata mea tinereţe, ca şi acum, nu m-am gândit să pun sub acuzaţie clerul în totalitate, ci anume cazuri, deconspirate în spiritul tradiţiei. Nu mi-au plăcut niciodată campaniile organizate la comandă. Ele poartă un iz comunist. Nicăieri n-o să găsiţi în creaţia orală texte care să lezeze Biserica, înţeleasă ca instituţie şi lăcaş de cult.

Aţi publicat, în 1972, o veritabilă monografie închinată revistei „Şezătoarea", a lui Artur Gorovei, pe care, prin prestigiul căpătat peste hotare la vremea respectivă, o comparaţi cu o altă publicaţie moldavă, „Convorbiri literare". Ce împiedică renaşterea unei astfel de reviste?

„Şezătoarea" (1892) a fost o publicaţie de materiale folclorice. Ea răspundea, pentru moment, unor interese culturale şi ştiinţifice la ordinea zilei. Artur Gorovei, întemeietorul, a orientat-o în spiritul unor reviste apusene cu profil asemănător. De aceea şi era căutată peste hotare. Pe de altă parte, „Şezătoarea" a reuşit să adune în jurul ei toate categoriile de intelectuali, începând de la sate pînă la Universitate şi la Academie şi să reprezinte provinciile locuite de români, în scopul punerii în valoare a culturii autohtone. Astăzi i-au luat locul publicaţii cu caracter pur teoretic. *În privinţa românismului* am văzut eu legătura între „Şezătoarea" şi „Convorbiri literare". O nouă „Şezătoare" nu şi-ar mai avea rostul. Gorovei şi-a făcut datoria pe deplin, arhivele sunt burduşite de materiale pe care folcloriştii le numără şi le tot numără.

Am adus istoria esteticii la zi

Aţi publicat, litografiat, un curs de *estetică* în 1973 – nu lipsit de unele sechele ideologice inevitabile în conjunctura politică din acele vremuri. Un subcapitol este dedicat *esteticii folclorice*, necesar în contextul în care „folclorul a devenit un fapt muzeistic". Consideraţi că folclorul, ca manifestare în actualitate, a dispărut sau nu-i departe de acest moment?

Daţi-mi voie să răspund pe două fronturi. La focul desfăşurat, pe care mi-l administraţi aici, nu pot face faţă altfel.

a) Sunteţi puţintel aspru cu mine. Dar aşa mi se cuvine. *Cursul de estetică*, din 1973, nu suferă chiar aşa de grav de „sechele ideologice". Povestea este ceva mai complicată, iar tânăra generaţie ar trebui s-o ştie. La data respectivă, programele analitice universitare veneau gata tipărite direct de la Minister şi se urmărea la sânge respectarea lor în literă. Temele erau de neclintit: *spiritul de partid în literatură şi artă, realismul socialist, lupta de clasă, imaginea artistică*. La bibliografie, în linia întîi, se aflau *obligatoriu* Marx, Engels, Lenin, Plehanov, Jdanov, Gorki, lucrările congreselor şi plenarelor partidelor comuniste, ultimele cuvîntări ale conducătorilor politici. Dacă venea vorba despre istoria ideilor estetice, printre titulari nu-i găseai pe Platon, Kant, Hegel, Vianu, Călinescu, ci pe Cernâşevski, Gherea şi pe Ivan cel Groaznic. Cine mişca în front se trezea cu un articol vijelios scris de Ileana Vrancea în „Lupta de clasă", cum s-a şi întâmplat. Răsfoiţi *Tratatul de Estetică* al Academiei ori *Dicţionarul de estetică generală*, ambele apărute în vremea *Cursului* meu, şi veţi vedea acolo „sechele ideologice" ! Să mă explic: am început istoria esteticii, tema *Cursului*, de la Kant încoace. Intenţia era dublă. Pe de o parte doream să ajung la Maiorescu pentru a-l înlătura pe Gherea, reazemul forte al proletcultiştilor, pe de alta, doream, prin Kant, să repun în discuţie despărţirea politicului (în accepţia totalitaris-mului) de estetic. În felul acesta am divorţat de programa oficială, îndătinată. Dar de ce-mi puneţi această întrebare, domnule Cassian Maria Spiridon? Sunt sigur că dumneavoastră cunoaşteţi lucrurile la fel de bine ca şi mine. Doriţi

să le auziți încă o dată? Bine, merg mai departe. Am adus istoria esteticii la zi, incluzând teme ca: *estetica informațională*, *estetica ambientală, estetica generativă* etc. Există, într-adevăr, un capitol suspect: *Contribuția marxismului la fundamentarea științifică a esteticii*. Poate la asta v-ați referit în prima parte a întrebării. Dar și Liiceanu are un capitol asemănător în cartea lui despre tragic. Aveți dreptate, nu-i un răspuns. În realitate, intenționam să atrag atenția asupra bibliografiei. Am citat doi proletcultiști celebri, N. Tertulian și Virgil Nemoianu; chiar și pe N. Ceaușescu (acesta din urmă, în ordine alfabetică după Aristotel, Baudelaire, Blaga, Boileau, Călinescu etc., nu cap de serie cum se obișnuia), însă de la mine studenții auzeau pentru prima dată de Freud, Dufrenne, Souriau ori W. Tatarkiewicz. Cine își putea permite să-l citeze atunci, de la catedră universitară pe Marcel Petrișor sau pe H. Bremond cu *Prière et poésie*, din 1926? Pot să apelez la memoria unui coleg de catedră (Leonida Maniu) care, asistându-mă la examene, a observat lipsa biletelor cu subiecte partinice. A fost un simplu enunț, nedus mai departe, la denunț, motiv pentru care îi mulțumesc acum, peste ani; a rămas micul nostru complot.

b) Am spus-o de multe ori: nu mai putem vorbi despre folclor ca despre o realitate vie. Cel mult, *mai dăinuie* ici-colo.

Nu am fost lăsat să mă exprim în domeniu decât de pe linie moartă

Cursul de literatură populară, **litografiat în 1974, se va metamorfoza, în 1976, într-un volum de** *Poetică folclorică***. Prin natura domeniului supus cercetării, aflat în continuă transformare, o astfel de poetică se poate constitui într-un îndrumar estetic, asemănător, să-i zicem, celui aristotelic?**

Dacă am înțeles bine întrebarea, încerc să răspund așa: ceea ce scriem noi, alfabetizații, despre cultura orală rămâne în beneficiul nostru, dacă știm să gândim lucrurile ca lumea. Asta am și dorit să arăt în lucrarea amintită, să-i conving pe colegii din celelalte centre universitare din țară să abordeze creația literară orală din perspectivă estetică. Rezultatul? Am înțeles proverbul:

(maxima biblică) „Nimeni nu se naşte profet în ţara lui”. În traducere: numai la Facultatea de Litere din Iaşi folclorul încă se predă la modul simplist şi primitiv. Trebuie să se ştie că nu am fost lăsat să mă exprim în domeniu decât de pe linie moartă, adică dintr-o poziţie lipsită de perspectivă; am fost normat numai la cursuri „fără frecvenţă”, facultative şi opţionale. Cursul pe care l-aţi pomenit (într-adevăr „pomenit”) este rezultatul unei supliniri, doar de doi ani, vreme în care Vasile Adăscăliţei a plecat la un lectorat în străinătate.

În *Introducerea* **la** *Prolegomene la o estetică a folclorului* **precizaţi: „Dacă folclorul este expresia etnicului, a muncii de zi cu zi, a existenţei acestuia în plan social şi cosmic, punctul de plecare pentru orice estetică de tipul propus de noi trebuie să vizeze direct pe înşişi autorii culturii. Avem în vedere grupurile de** *purtători* **ai culturii care s-au succedat în marile epoci istorice şi au făcut să devină specifică nouă o anumită ordine stilistică”. V-am ruga să detaliaţi ce înţelegeţi prin „grupuri de purtători ai culturii” şi serializaţi temporal ordinea stilistică specifică nouă.**

Chiar îmi place citatul pe care l-aţi selectat. L-aş semna şi astăzi, fără ezitare. Ca să răspund cât de cât exact: ideea de *purtători* a unei anumite culturi am luat-o de la istorici, mai precis de la arheologi. Ei ne învaţă să fim atenţi la obiectele de studiu: cine a mânuit coasa, păstorul sau agricultorul; cine a compus doina, zic eu, ţăranul sau orăşeanul, românii ori străinii. Şi unii şi alţii au trecut prin experienţe negative asemănătoare. Domnule Cassian Maria Spiridon, afirm cu toată răspunderea: nu numai folclorul a devenit „un fapt muzeistic”, chiar şi ţăranul. Nu mă refer la „ţăranul” de astăzi, chinuit şi derutat, plin de vicii şi adus la disperare, ci la bătrânelul din „satul clasic”, de la 1900, care stătea în puritate pe prispa casei şi privea dus (adică visa) la steaua ciobanului sau al cine ştie ce alte stele. Acesta şi nu altul ne-a pus în sarcină „poverile” (de nu le mai putem duce!), care se numesc *Mioriţa, Meşterul Manole, Tinereţe fără bătrîneţe şi viaţă fără de moarte*. Dar cui îi pasă astăzi de capodopere, cum se pronunţă un ex-ministru al Culturii?

În creaţia orală, consideraţi că doar grecii, în Europa, ne sunt comparabili, prin impunerea unei culturi unitare. Care ar fi cauza pentru care, în schimb, în creaţia cultă nu mai suntem comparabili cu ei?

Recunosc, răspunsul îmi dă bătaie de cap. Când m-am gândit la creaţia orală am avut în vedere unitatea lingvistică în primul rând, şi în al doilea capodoperele artistice transmise până în zilele noastre. Cât priveşte creaţia cultă, haideţi să ne mai gândim. Nu fug de răspuns. Vă reamintesc mica întâmplare de la festivităţile eminesciene ale Asociaţiei scriitorilor din Iaşi (ediţia 2000), la care aţi fost de faţă: un coleg de Asociaţie (Andreas Rados) a afirmat în plen: văd că voi românii îl duşmăniţi pe Eminescu. Daţi-ni-l nouă, grecilor, şi-l primim cu braţele deschise. Afirmaţia domnului Andreas Rados m-a ridicat în cer. Iată un grec fără meteahna zavistiei. De altfel, obiectivitatea i-a caracterizat întotdeauna pe greci. Să ne amintim de Herodot, de Platon şi de Strabon, care îi elogiau pe daci. Iar eu sunt dac şi mă mîndresc.

Etnologia este o preocupare mai veche a folcloristului şi esteticianului universitar care sunteţi. Dovadă, extrem de interesantele *Eseuri etnologice***, adunate în volum în 1986. În final, un veritabil minitratat de etnologie – ştiinţă a etnicului şi cum o definiţi, în sens mai larg, ştiinţă a popoarelor. În domeniu, sunteţi, la noi cel puţin, un deschizător de drumuri. Aveţi emuli, au mai apărut şi alţi cercetători în domeniu?**

Ştiţi ce? Să nu vă audă *duşmanii* mei, mai ales spre partea finală a întrebării. Mi-ar conveni să vă relatez mica istorie a cărţii. Dumneavoastră ştiţi bine, vă aflaţi în subiect, fiecare carte îşi are o anume poveste, uneori mai interesantă decât crede cititorul. Trebuia să se numească *Moartea formei*, nu *Eseuri etnologice*. Cădea pe un moment când cuvântul *moarte* era interzis de cenzură. Ştiţi de ce? Toată lumea aştepta să moară cineva. Aşa că redactorul de carte (i se poate cunoaşte numele din căsuţa tipografică) a inventat un titlu în viteză, fără să mă consulte. Titlul nu-mi aparţine.

Dar să revenim la prezent. Nu-mi doresc „emuli". Ştiinţa trebuie să avanseze. Îi sfătuiesc pe doctoranzii mei să se despartă

de mine în mod creator. Totuşi, nu pot să nu vă dau o veste bună. Există o generaţie de cercetători, aş numi-o „de mijloc”, valoroasă şi de mare perspectivă. Precizez: nu la Iaşi, ci în alte centre universitare şi de cercetare, chiar în centre judeţene. Despre unii dintre ei am scris în revista ce cu onoare o conduceţi, „Convorbiri literare”, la rubrica mea, „Cartea de etnologie”.

În proza şi poezia contemporană scrisă, mai putem descoperi reale raporturi cu arta orală, cum încă mai aflăm la Rebreanu, Sadoveanu, Bănulescu, Preda etc.?

Tânăra generaţie practică o scriere tehnicistă, de laborator şi abstractă. Ea se află într-un proces istoric, în devenire, pe care şi-l asumă, şi nu am dreptul să susţin nici dacă este bine, nici dacă este rău. Doar constat, ca românul imparţial. Să ne punem speranţa în funcţiile benefice ale spiritului poetic. Dacă reuşeşte să supravieţuiască şi în evul nostru supratehnicist şi absurd, ne putem aştepta la o nouă recoltă de capodopere. Dacă nu, vom asculta manele, cu veselie inconştientă.

Nu poţi accede la adevăr neglijînd actul critic

În instructivul volum *Titu Maiorescu esteticianul* **(1987), parafrazând, atenţionaţi: „cugetarea critică a secolului nostru îi poartă însemnele”; nu credeţi îndreptăţit a extinde valabilitatea afirmaţiei şi pentru acest început de secol şi mileniu?**

Ba da. Condiţia ar fi să se respecte un principiu maiorescian, întâlnit, nu întâmplător şi la Eminescu, *critica în marginile adevărului*. Nu poţi accede la adevăr neglijând actul critic, vreau să spun, fără a pune sub tensiunea interogaţiei argumentele destinate să construiască şi să dezvăluie adevărul însuşi. Altfel, ajungem la cearta de cuvinte şi la şanţul din marginea satului, unde baba Floarea se întâlneşte cu moaşa comunală. E locul să felicit colectivul de redacţie al „Convorbirilor literare” pentru că promovează ceea ce se numeşte „critica de întâmpinare”. Este o reacţie bine venită, pentru că la noi începe să nu se mai facă deosebirea dintre opera de artă şi legăturica de ceapă.

Afirmați, în prefața la *Sadovenizînd, sadovenizînd* **(1994), că ne aflăm într-o** *epocă a neoproletcultismului***. Ca trăitor și suferitor al epocii proletcultului, de ce, sau prin ce asistăm, în prezent, la o explozie a neoproletcultului? Și, în continuare, credeți că nu trebuie studiate, pe lângă** *Legendele sfinte* **prelucrate de Sadoveanu, întristătoarea operă și activitate proletcultă a celui care cânta „lumina care vine de la răsărit?**

Ba da. De trei ori da! Dar s-o luăm cu binișorul. Romanul *Mitrea Cocor* este un mare păcat moral. Sadoveanu nu trebuie confundat însă cu Emil Galan, nici cu tânărul autor al baladei securistului *Lazăr de la Rusca*. Omul s-a potolit la bătrânețe, i-a plăcut traiul bun. Eu îl acuz chiar și pentru *Legendele sfinte*. Motivul l-am înfățișat într-o formulă voalată în *Postfața* la ediția *Spre Emaus*; deși a supravegheat el însuși apariția seriei de *Opere*, Sadoveanu a trecut sub tăcere *legendele sfinte*. Își dădea seama, probabil, că nu făceau impresie „bună" în noile împrejurări istorice, la care participa ca om politic. Totuși, am fi ridicoli dacă am persevera în acuzații. S-au auzit voci care au dat partea drept întreg ori l-au minimalizat mai mult decât se cuvenea, cu mânia proletară întoarsă pe dos, în mânie de dreapta. Am scris o carte despre Sadoveanu, după 1990, tocmai pentru a mă opune exagerărilor. Într-adevăr, trăim o epocă a neoproletcultului. Supărător este nu numai paralelismul anilor 1950 și 1990 (-2000), această incredibilă și devastatoare cădere în timp, ci mai ales faptul că unii dintre slujitorii proletcultismului aparținând primei generații (1950) sunt scoși basma curată (Ov. S. Crohmălniceanu, N. Tertulian, Paul Cornea etc.), în vreme ce altora li se fixează locul doar la stâlpul infamiei. Nu înțeleg de ce cad victime sistematic vârfurile? Eminescu, Iorga, Brâncuși, Sadoveanu, Preda, Nichita Stănescu! Am citit cu stupoare într-o gazetă un material memorialistic semnat de Sorin Toma. Își corectează și el biografia? Nu de multă vreme l-am auzit pe un critic, arțăgos foarte când își aduce aminte de Mihai Eminescu ori de Nichita Stănescu (și o face des), elogiindu-l într-o aulă universitară pe Mihai Novicov, cel care a fost rectorul Institutului „Maxim Gorki" din București, dar nu avea licență. Vă vine a crede așa ceva? Oare tânăra generație nu

trebuie să fie informată repede şi corect în legătură cu asemenea situaţii anormale?

Cei care văd peste tot nazism, legionarism şi alte alea ori trebuie suspectaţi de autoscopie ori sunt diversionişti penibili, gras plătiţi şi fără Dumnezeu

Care ar fi căile de combatere a tendinţei, foarte răspândită, pe care o subliniaţi, de altfel, în cuvântul de început la ediţia a doua a *Camerei Sambô*, de „demascare" a diverse „sechele" nazisto-legionare – dar niciodată marxisto-comuniste a celor care colportează acuzaţiile) – în cazul a numeroşi autori români de valoare – de la Eminescu la Eliade sau Nae Ionescu?

Cei care văd peste tot nazism, legionarism şi alte alea ori trebuie suspectaţi de autoscopie (în acest caz, nu se mai poate face nimic, doar îndrumaţi spre canapeaua lui Freud) ori sunt diversionişti penibili, gras plătiţi şi fără Dumnezeu. Cu ei nu-i nimic de făcut; colbul istoriei îi prăpădeşte. Din păcate, reuşesc să producă mult zgomot pe moment şi mult rău în cultură, otrăvind-o cu metodă diabolică. Să ne amintim de Mihai Roller, de Ion Vitner, de Nicolae Moraru, de Iosif Chişinevski şi de alţii ca ei, care au pus sub interdicţie scriitori şi opere. Există riscul, dacă nu suntem atenţi, ca răul să se perpetueze, să revină în forme asemănătoare. A decis echipa Vitner-Chişinevski ca *Doina* lui Eminescu să fie scoasă din ediţii şi din manual, Nichifor Crainic eliminat din învăţământ, deci revista „Gândirea" să fie pusă sub acuzaţie? A decis. Asemenea atrocităţi, la fel de grave ca incendierea unei sinagogi sau a oricărui lăcaş de cult nu au fost plănuite pentru scurtă durată. Ele continuă, fără întrerupere. Măcar să fim lăsaţi în pace să ne spunem durerile la noi acasă. Soluţia? Replicat prompt şi curajos.

Preocupările şi lucrările foarte aplicate de estetică generală, dar nu mai puţin de estetica folclorului, s-au revărsat într-un *Mic tratat de estetică teologică* (1999) – domeniu aproape neabordat la noi – cel puţin la nivel sistemic. În afara obligaţiilor de curs, de la Facultatea de

Teologie, ce altceva v-a îndemnat la alcătuirea acestui doct şi instructiv minitratat?

Mulţumesc pentru „doct şi instructiv minitratat". Mă întrebaţi „ce altceva" m-a îndemnat să mă angajez în această direcţie, cu rezultatul cunoscut, măcar în chip formal. La bază a fost un interes strict profesional. Aş putea spune că m-a îndemnat ataşamentul meu faţă de Biserică, faptul că ţineam adesea *Biblia* în mână, că mi-am petrecut câteva decenii viaţa pe la mănăstirile nemţene, şi multe altele. Mi-e frică de accentul demagogic pe care l-ar lua, fără să vreau, asemenea afirmaţii. Dar dacă vreţi să cunoaşteţi adevărul adevărat, iată: am învăţat de la profesorii mei de lângă inimă (Al. Dima şi Constantin Ciopraga) un lucru esenţial pentru un cadru didactic universitar, şi pe care nu l-am neglijat nici o clipă. Disciplina care ţi-a fost repartizată prin norme şi promovare trebuie onorată cu toate puterile, în dublu plan: prin ore efectuate la catedră, prin studii de specialitate şi prin cursuri litografiate, editate, dar în aşa fel încât să ţi se poată recunoaşte merite personale în domeniu. Altfel, rămâi un simplu „profesor-funcţionar". De ei e plină lumea.

Există cadre didactice la Universitate, cunoscute mie, care au ieşit la pensie fără a ajunge măcar până la doctorat; altele, cazuri fericite, s-au specializat doar într-un domeniu, predând un singur curs toată viaţa. De fapt, acesta ar fi idealul. Asta îţi asigură un parcurs temeinic în domeniul pe care ţi l-ai ales. Eu, dacă îmi permiteţi să detaliez, am avut parte de un destin ceva mai zbuciumat, expediat ca o minge de tenis de la o disciplină la alta. Am început prin a mă pregăti pentru *Istoria literaturii române* (dat concurs) şi m-am trezit la *Folclor* (dat concurs), ca în scurtă vreme să mi se pună în sarcină *Estetica* (dat concurs); când am ajuns conferenţiar şi apoi profesor, s-a adăugat în norma didactică şi *Etnologia* (dat concurs pentru fiecare treaptă în parte). Acuma, în anul pensionării, m-am pomenit şi cu un curs de *Antropologie culturală*. Să fie primit.

Mai este îndreptăţită şi necesară astăzi susţinerea unor campanii de culegere a folclorului, de urmărire şi cercetare,

după modelul practicat de Gusti, într-o anume comunitate etnică etc.?

Nu şi da. Observaţi ordinea, în răspăr, a răspunsurilor. De regulă, se începe cu *Da*. Aici îl prefer pe *Nu*, pentru că ştiinţa, ca practică pozitivă, nu are întoarcere. Altele sunt sarcinile Etnologiei de astăzi, în epoca europocentrismului şi a aşa-zisei globalizări. *Da*, pentru că Şcoala Gusti nu şi-a încheiat programul ştiinţific aşa cum şi-l propusese, cu scopul de a face să dispară diferenţa dintre sat şi oraş în epoca modernă. Ea nu este etnicistă, cum pare la prima vedere, ci modernă. Conceptul de bază cu care opera Şcoala de la Bucureşti era *unitate socială*. În interiorul unităţii sociale se stabilesc anumite tipuri de relaţii: sociale, economice, religioase etc., iar natura acestora arată gradul de cultură şi civilizaţie, direcţia spre care se îndreaptă fiinţa umană. Dacă nu venea războiul şi dezastrul bolşevic, alta era faţa satului şi a României la ora actuală. Repet, multe dintre metodele gustiene, de gândire şi de aplicaţie tehnică, încă mai pot fi preluate. Dovadă recenta monografie a comunei Roşcani, alcătuită de o echipă complexă de arheologi, folclorişti, istorici etc., sub conducerea Narcisei Ştiucă. Nu de mult am publicat o amplă cronică despre această cercetare, foarte solidă şi bine venită, chiar în revista „Convorbiri literare". Titlul: *Înapoi la Gusti*. Probabil şi de asta mi-aţi pus întrebarea.

M-a făcut să scriu despre Eminescu tocmai campania de denigrare

O constantă preocupare a dumneavoastră este valorificarea operei eminesciene. Ar fi suficient să mă refer la *Doina***, volum publicat în 2000, în cadrul** *Anului Eminescu***. Sunt şanse, pe această cale, de a opri sau măcar temporiza tendinţa de denigrare, fără acoperire în texte lecturate, a poetului naţional?**

Aici chiar pot spune ce m-a făcut să scriu despre Eminescu: tocmai campania de denigrare, care a luat prea adesea aspecte groteşti. Uneori stau şi mă întreb cum nu realizează respectivii criticaştri ridicolul situaţiei în care se aşează singuri şi nesiliţi de

nimeni, mai ales că unii trec drept obraze subțiri. Pot să fac o paranteză? Vreau să arăt că *Doina*, ediția, nu constituie nici pentru mine, nici pentru Magda Ursache, cu care formez o mică echipă, un simplu accident. Înainte de decembrie '89, în anii înghețului cel mai ceaușesc, împreună cu Magda ne-am decis să scoatem o antologie Mircea Eliade, care să cuprindă texte publicate în revistele din țară, în perioada interbelică. Deși apăruse *De la Zamolxis la Ghenghis-Khan* (traducere de Maria Ivănescu și de Cezar Ivănescu), încă se mai susținea, prin cercuri influente, că activitatea teoretică a lui Eliade nu are tangențe cu noi, românii. În replică, doream să probăm contrariul. Antologia *Meșterul Manole*, pe care tocmai o pregăteam, cuprindea studii de folclor, etnologie și mitologie românească. A fost o iarnă cumplită, cum știm cu toții. Stăteam la Biblioteca Academiei, înfășurați în fulare, transcriam (cu mănuși) texte din reviste mai greu accesibile, înjurându-l pe Ceaușescu. Aveți dreptate, revoltă în genunchi, umilitoare. Dacă n-o spuneți dumneavoastră, o spun eu. Știam că vom avea necazuri. Și așa a și fost. Sus de tot stătea treaz ochiul de veghe al lui Walter Roman. Omul ăsta a făcut rău culturii române până în clipa când a murit; chiar și după decembrie, când noi, naivii, ieșeam entuziasmați pe străzi și credeam că am scăpat de toate belelele. A urmat Sadoveanu, denigrat „după". Am răspuns cu *Sadoveninzând, sadovenizând*…. Apoi Nichifor Crainic, ediția *Nostalgia paradisului* și antologia (repet *antologia*, asta pentru Valeriu Râpeanu) *Puncte cardinale în haos*. Când a fost vorba de Eminescu, am stabilit împreună cu Magda: ori ne angajăm pentru o temă grea, plină de riscuri, ori nimic. Așa a apărut *Doina*.

Acuma înțeleg și eu o vorbă a lui Paul Goma: la noi, la români, nu există scriitori în sensul umanitar și esențial al cuvântului, ci „făcători de cărți". Scriitorul adevărat este înzestrat cu putere de sacrificiu și suferință, cu orgoliu, curaj și răspundere, pentru soarta lui și a altora; „făcătorul de cărți" este un șmecheraș care se strecoară prin oportunități, pentru a ieși la suprafață și a-i merge bine, indiferent cine se află la putere. Nu știu de ce, dar am impresia că s-au înmulțit ochii lui Walter Roman în ultima vreme. Să fie de aceeași culoare?

Dar iar mă întorc şi zic, domnule Cassian Maria Spiridon, campania împotriva lui Eminescu se întoarce exact împotriva celor care o patronează. După fiecare repriză, indiferent de intensitatea atacului, personalitatea poetului creşte. Un exemplu: de unde până nu demult publicistica politică trecea aproape neobservată (a funcţionat bine linia Gheorghe Pană-Moses Rosen), problema intră într-o nouă etapă, la care nu cred că se aşteptau denigratorii. La asta a contribuit în primul rînd ediţia academică, dar şi seria integrală de scrieri politice în trei volume, pe care aţi retipărit-o chiar dumneavoastră la Timpul. Pe de altă parte, am convingerea că Mihai Eminescu se bucură de o bună primire în străinătate. Nu mă refer la traducerea textelor poetice în mai toate marile literaturi ale Europei, Asiei şi celor două Americi, dar şi la exegeza ori prefeţele elogioase semnate de nume celebre, de la Ramiro Ortiz şi Gamilschek la Rosa Del Conte, Bernard Show, Quassimodo, Maria de Micheli, Maria Tereza Leon şi mulţi alţii. Mă întreb ce-o fi gândit un eminescolog italian sau german în legătură cu răfuiala noastră dâmboviţeană. Cred că este un spectacol comic unic în lume.

Cum aţi ajuns la etno-estetică?

E lungă povestea. Ea vizează momente din viaţa mea de care nu-mi aduc aminte cu plăcere. Se rezumă astfel: am fost purtat de la o disciplină la alta. Dacă predai 10 ani *Istoria literaturii române*, epoca patruzecioptistă, iar după aceea treci la marii clasici, rămâi, de fapt, în cadrul aceleiaşi discipline. Alta este când predai un număr de ani *Estetică* paralel cu *Etnologie*, materii total diferite. Norocul meu a fost că am reuşit să găsesc elemente de legătură şi să ajung la cercetare interdisciplinară, adică la *etno-estetică*. Cine m-a pus pe drumuri (şi am să dau pe faţă odată toată întâmplarea), în loc să-mi facă un rău, mi-a făcut un bine. E drept, m-a costat!

Pentru mine, Universitatea este o instituţie sacră, ca şi Biserica

Legat de viaţa universitară, relataţi câteva din bucuriile şi amărăciunile de care aţi avut parte.

Tocmai asta şi făceam. Nu-mi rămâne decât să continuu. Dacă este să încep cu sfârşitul, iată, ies la pensie, la 70 de ani, limită de vârstă de-a dreptul mâhnit până la Dumnezeu. Nu dramatizez. Am fost victima cunoscutei formule de luptă, cu efecte teribile: „cine nu este cu noi este împotriva noastră". Să ne înţelegem. Pentru mine Universitatea este o instituţie sacră, ca şi Biserica, şi continuă să fie. Aici m-am format cum m-am format, aici am muncit jumătate de secol fără întrerupere, am avut profesori minunaţi, colegi de ispravă. Din păcate, Facultatea de Litere (de Filologie se numea „înainte") a încăput pe mâinile unor indivizi care s-au transformat într-un adevărat grup de comando. Eu le spun „cavaleri ai apocalipsei". Au pus mâna pe frâie (decanat şi partid unic) şi ne-au ţinut sub teroare câteva decenii. Să vă dau câteva exemple de tehnică de luptă. În fiecare an, prin mai-iunie, se făceau statele de funcţii, un fel de reînnoire neoficială a contractului de muncă. Încă de prin ianuarie unul dintre şefi trecea pe la catedră şi ne anunţa, cu prefăcută îngrijorare, că Ministerul va reduce din norme. În traducere: băgaţi de seamă că vă avem la mână; oricând vă azvârlim afară. Dacă am fost purtat pe la mai multe discipline, asta s-a făcut sub presiune, împotriva oricărei etici universitare (o singură dată am acceptat de bună voie, când am primit în normă cursul de *Antropologie culturală*). Numai într-un singur an Facultatea a disponibilizat 15 cadre didactice tinere. Magda Ursache a fost scoasă de pe liste de trei ori, numai în doi ani. Citiţi bine! O adevărată performanţă.

Mai aveau obiceiul să pună etichete, adică lansau zvonuri prin Facultate de tipul: cutare a *fluierat în biserică*, sau *are o hibă la dosar, nu stă în banca lui*. Dintr-o dată vedeai cum se face gol în jurul tău; te părăseau colegii, prietenii. Într-o şedinţă de Consiliu, şeful catedrei de literatură română, o mare personalitate, a prezentat dosarul meu de promovare de la lector la conferenţiar. Membrii Consiliului au votat favorabil. Imediat *după vot* decanul de atunci, un A (nu de la apocalipsă, dar pe aproape) s-a ridicat şi a zis că promovarea nu se poate face întrucât aş fi sub anchetă. Dosarul a căzut. Era o minciună gogonată, însă scopul a fost atins. *Experimentul Piteşti* într-o instituţie de învăţământ! Se moare,

domnule, la Universitate; aşa şi-au luat lumea în cap cadre didactice de mare valoare: Herta Perez, Simina Noica, Gertrude Sauer, Luminiţa Fassel, Horst Fassel şi mulţi alţii; aşa s-au prăpădit Mihai Drăgan, Ion Apetroaie, Hariton Vraciu, Ion Tiba etc. A fost publicată şi o carte pe tema asta, *Universitatea care ucide*, chiar la editura Timpul. Dar ce se spune acolo e floare la ureche. Realitatea a depăşit cu mult imaginaţia.

Nu s-a schimbat nimic nici după ’89, cel puţin în ce mă priveşte. Am în vedere Facultatea de Litere. Atât. Dau un singur exemplu, ca să nu credeţi că fantazez. Sunt profesor titular la *Estetică* şi conduc doctorate în *Folclor*. Las la o parte absurdul situaţiei, dar nu am avut niciodată, în normă proprie, *Folclorul*, la secţia „cu frecvenţă”. Se motiva că nu ajung orele decât pentru o singură persoană, adică pentru un A. La Cluj, exact cu acelaşi număr de studenţi, se asigurau trei norme. Întrucât acum doi ani acel A a ieşit la pensie, m-am adresat conducerii facultăţii, cu rugămintea să transfere în contul meu norma de Folclor, în situaţia nou creată, cum mi se părea normal. Aşa ca o reparaţie morală, măcar acum, la bătrâneţe. Refuz total, şi cu o rea-voinţă mai mult decât vizibilă. A fost preferat H. Ciubotaru.

Securitatea a fost ajutată cu devotament neclintit de colegii de facultate, profesori care va să zică

Cine sau ce v-a împiedicat înainte de ’89 la realizarea unor stagii universitare în Occident?

Numai „înainte” sau şi „după”? Eu nu am plecat nici o zi peste hotare. Răspunsul? Un singur cuvânt: *Securitatea*. Partea urâtă este că Securitatea a fost ajutată cu devotament neclintit de colegii de facultate, profesori care va să zică. Cunosc exact circuitul unor dosare. Dacă ajungeau la punctul terminus cu aprobările de rigoare, un A de-al nostru era întrebat, în ultimul moment, să decidă pentru *da* sau *nu*. În cazul meu a spus *nu* de fiecare dată. Am făcut vreo zece dosare pentru diferite ţări, burse şi lectorate. Unul era pentru Chicago, acum vreo treizeci de ani, când Mircea Eliade încă se mai afla acolo şi profesa. Nişte ticăloşi! Mă consolez cu

gândul (dacă poate fi aceasta o consolare) că am fost într-o bună companie: nici Mihai Drăgan n-a fost lăsat să plece o zi peste hotare.

Există şi un fond mai îndepărtat al problemei, unde tot Securitatea este amestecată. Domnule Cassian Maria Spiridon, *eu am fost anchetat de Securitate* în anul întîi de studenţie. M-a luat de la cursuri un locotenent tinerel, pe nume Toma, şi m-a dus, sub ameninţare, la sediul lor (se afla pe Copou), la căpitanul Mustaţă. Nu m-au bătut, însă mi-au băgat pistolul între ochi. Motivul anchetei: „băieţii" interceptaseră nişte scrisori pe care le trimisesem cu un an în urmă colegului Pricop Stelian, fiu de deţinut politic din comuna Popeşti-Iaşi. Spuneam acolo cuvinte nu prea favorabile noii puteri şi… cinematografiei sovietice. Mă şantajau, sperând să dau informaţii despre colegi. În dosarul meu de securitate se află fotocopiile acelor scrisori. Poşta era controlată încă de pe atunci de poliţia politică. M-au lăsat o bucată de vreme, apoi am fost preluat de locotenentul Zaharia care (îmi spunea) se ocupa de dosarele mele pentru străinătate, de căpitanul Bujor şi, mai târziu, de coloneii Nica şi Wolf. Fac public a doua oară faptul că am fost urmărit şi anchetat de Securitate încă de la sfârşitul liceului.

Care vă sunt proiectele editoriale imediate, dar de perspectivă, acum la moment aniversar? Împliniţi 70 de ani şi permiteţi-ne să vă urăm: La mulţi ani! şi aceeaşi putere de muncă, însoţită de inspiraţie.

Proiectele sunt multe şi nu prea am speranţe că o să le pot realiza pe acelea „mai îndepărtate". Deocamdată, aştept să apară ediţia *Luceafărul*, aflată sub tipar la Timpul. Vor urma: ediţia la *Scrisori* şi *Cazul „Doina"*, un studiu despre poezia lui Eminescu.

Interviu realizat de **Cassian Maria SPIRIDON**, în „Convorbiri literare" anul CXXXV serie nouă, aprilie 2001, nr. 4 (64)

S U M A R

Cuvânt înainte

I. SURSE, INSTRUMENTE DE LUCRU
DICȚIONARE • 11
TRATATE:
Tratate universitare • 13; Semne bune anul are? • 19; Dispare/ nu dispare… • 24
MONOGRAFII:
Sinteza monografică • 31; De la noi din Cornova sau actualizarea unei legende • 37; Cetaşii • 45
CALENDARE • 51
ANUARE: Anuare şi reviste • 55
ARHIVE: Noi tipuri de arhive în viaţa satului • 60

II. DISCIPLINE
ANTROPOLOGIA: Antropologia, o ştiinţă colonială • 69; Antropologia, o ştiinţă neocolonială • 75;
ETNOLOGIA: Etnologia în stil francez • 86;
POLITOLOGIA ŞI ECONOMIA: Despre Articolul Unu din Constituţia României • 92; Pieţele financiare, imagini viitoare ale naţiunilor • 105; Fractalia • 111
ETNOISTORIA ŞI IMAGOLOGIA: Un aspect al etnoistoriei • 117; Cântecul voievodal • 123; Din nou etnoistoria • 131; Political sau hystorical correctness? • 143; „Eu" am devenit „celălalt" • 150; Indezirabilul „balcanic" • 156; Din nou despre „firea românilor" • 162; „Saşii, strămoşii românilor" • 173;
ETNOLITERATURA: Lingua matrix • 181; Etnolingvistică şi etnoliteratură • 187; Comunitatea de limbă • 194; Suntem „slavi romanizaţi"! • 201
ETNOLITERATURA: Antropologie literară 1 • 209; Antropologie literară 2 • 215; Un Hesiod român • 222;

„Creangologia" • 228; Cu *d* de la moarte • 240;
Cutremurare și anamneză • 246
ETNORELIGIA: Omul real • 253; „Fericiți cei săraci..." •
260; Sindromul culorilor • 266

III. DESTINE ŞI MARTIRI

Două destine • 275; Dublul asasinat din strada... • 281; „Cazul" Anton
Golopenția • 294

IV. CAPODOPERE

O nouă exegeză a *Mioriței* • 303; *Miorița* în transhumanță mondială •
309; Când știința se întâlnește cu poezia • 314

V. TEME, MOTIVE, SPECII, ARTE

O hermeneutică a obiceiurilor • 327; Eterna
tinerețe a geniului • 332; Statutul
contemporan al artei populare • 338;
Contabilizarea etnografică • 344; O carte
adevărată despre întâmplări neadevărate •
349; Cetatea culturală... • 353; Sub aripa
cerului • 359; Căutătorii de adevăr • 363;
Un reper • 369; Blestemul cel mare • 375;
De ce a zâmbit Freud? • 380

NU NUMAI FOLCLORUL A DEVENIT „UN FAPT MUZEISTIC", CHIAR ŞI ȚĂRANUL –Petru URSACHE în dialog cu Cassian Maria SPIRIDON • 387